بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اوضح لنا منهاج الدين بمصباح التي من مشكوة اليقين والصلوة على رسوله المبعوث لشارد الخلق

وعلى آله الكرام مفاتيح الحقائق اما بعد فهذا ما شرح من الفوائد وضع فيه تبيان الفوائد فهو كالعلم للراج

وسراج المفضل الراجح زر حدقة للاشل وذرر حدقة المفضلين طراز العربية العربية نظام درر المعاني التحقيقية

التحقيقية الحاوي لجوهرة الدين المبين والماحي ظلمة الظن بمصباح اليقين علامة العلماء والبحر الذي لا ينتهي والكامل

ساحل استادنا الاعظم من استاد الكل في الكل وحجة الفواتح التي هي داتمة الاكمل سند السند والركن المعتمد

الاكمل الاوحد مولانا صدر الدين محمد ولد الفاضل المحقق والنحرير المدقق السيد محمد الدشتكي بابرد التقي

افاض الله عليه سجال الغفران واسكنه اعلى غرف الجنان واحي الله بتحقيقات استادي من العلوم

فقد عادت شيئا وكمال الله ثوب لي وسعادة وحسن التوفيق والالاء في العالمين فخرا جسيما وكان

ذلك في وقت قرائة والدي الفاضل النبيل مولانا عبد الله التوني قدس الله روحه على جنابه الشريف

شرح طرف الطرف في رياضه وادوي عتبت الصاري من زلال حياضه عند التكليف حضرت

التكرة من نعايه وقد ظفرت بحصول الشرف وهذا جمعها الاده فنفعه الله مراده تعالى الى روحه

هذا الکتاب ... وقف ...
بمطالعة ... العبد ... خادم ...

ولنعم ما قال من قال

در مکتب آفرینش استاد علیست
عالم همه بنده آزادانه علیست
آدم نگر و علی موافق بعدد
یعنی که سفید و ایجاد علیست

حرره الاقل ...

دس

سجل

قادر ...

سهم ... سرباز ...

۱

شیخ محمد علی واعظ تلواکای
۱۳۴۰

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله على جزيل الآلاء والشكر له على جميل نعمائه والصلوة والسلام على اشرف اصفيائه واكرم انبيائه محمد واله وبعد فهذه رسالة الزوافية وجملة شافية تحتوي على تحقيق المهم من المسائل الاصولية سيما مباحث الادلة العقلية ومباحث الاجتهاد والتقليد وباب التراجيح وهي مشتملة على ابواب مقدمة مقدمة في تحقيق ما ينبغي العلم به قبل الشروع في المقصود وفيها ابحاث الاول الاصول لغة ما يبتني عليه الشيء ومضافا الى الفقه هو العلم بقواعد يتوصل بها الى الفقه اجمالا او باحوالها كحجية الاستدلال بها وحال المعنى والمشتق الثاني اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو حقيقة والا فمجاز و الاول ان كان استفادة المعنى منه بوضع الشارع فحقيقة شرعية وان كان بوضع اهل اللغة فلغوية وان كان بوضع غير الشرع فحقيقة عرفية عامة او خاصة ولا ريب في وجود الاخيرتين واما الشرعية ففي وجودها خلاف والحق وجودها لتبادر الاركان المخصوصة من لفظ الصلوة والقدر المخرج من المال من لفظ الزكوة والقصد الخاص من لفظ الحج ونحوها مع ان هذه الالفاظ موضوعة في اللغة لمعان اخر والتبادر من امارات الحقيقة فان قلت التبادر في كلام الشارع او المتشرعة اعني الفقهاء الاول مم والثاني مسلم ولا يثبت به الا الحقيقة العرفية قلت انكار التبادر في كلام الشارع مكابرة باللسان لما يحكم به الوجدان

متن

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله قلت انكار التبادر آه اقول معنى كون التبادر من امارات الحقيقة هو ان يتبادر المعنى من اللفظ المجرد عن جميع القرائن حتى عن ملاحظة الشهرة من حيث وقوعه في كلام من يريد اثبات كون اللفظ حقيقة عنده فاذا استعمل متكلم بلغة لفظا وتبادر عند استماعه معنى الى ذهن من يتكلم بهذه اللغة يكون هذا التبادر امارة كون اللفظ حقيقة في هذه اللغة فاذا استعمل العرف لفظا كذلك يكون اللفظ حقيقة عرفية وهكذا وبالجملة مطلق التبادر يدل على مطلق الحقيقة واما خصوص الحقيقة فيستفاد من ملاحظة خصوص المستعمل اذا عرفت هذا فنقول نحن نسلم التبادر في مثل هذه الازمان من اللفظ الواقع في كلام الشارع لما قال المص بعيد هذا من عدم الارتياب والشك لكنا نقول ان هذا التبادر ليس لاجل ان المستعمل هو الشارع حتى يدل على كون اللفظ حقيقة عنده بل لتبادرنا اللفظ مستعملا عند المتشرعة في هذا المعنى بعنوان الحقيقة صارت دلالته على هذا المعنى اخص عندنا فتبادر من اللفظ ولما سمعناه في كلام الشارع تصورنا بعضها ارادته ما اراده المتشرعة وان كان استعمله في زمانه مع القرينة تبادر لنا الان الى اذهاننا المعنى المراد فتوهمنا ان التبادر كان لاجل وقوعه

في كلام

لا دليل على جواز الاعتماد على مثل هذه الظنون في الاحكام الشرعية فانها ليست من الظنون المتبرة عن الوضع

متن

عرفية عندهم او استعملوها في معانيها العامة وان مقصود الشارع منها فردها الخاص لكونه متضمنا للعام وهذا لا يحصل الظن بكونها في كلام الائمة عم مستعملة فيها شايع بين المتشرعة كالكراهة الشاملة للمعنى المصطلح والحرام وكالوجوب الشامل للمعنى المصطلح والحرام وكالوجوب الشامل للمعنى المصطلح والمستحب المؤكد وكالنجس الشامل لما يجب الاجتناب عنه في الصلوة وما لا يجب ولما سنذكر ان شاء الله تعالى من انها تعلم من طريق الاستنباط ان الكل في العرف قوله لا دليل آه اقول هذا الكلام حسن جيد ولا باس ان نتكلم هنا بالاشارة الى بعض الفوائد فنقول ان مبنى الفهم والتفهيم عند كل قوم على الوضع الواحد منهم او على ما يشبهه من الاخرين او المواضعة من جماعة وبالجملة اهل كل لغة اساس محاورتهم على المعنى الحقيقي الواحد عندهم ثم قد يضع الواضع او غيره من اهل اللغة واضع لفظ اللفظ او مصنوع على استعمال البعض الالفاظ في غير المعاني الاولية فان صار الثاني حقيقة عند اهل فان صار الاصل واساس التكلم على ارادة المعنى الاخير من اللفظ بعد عن الاصل الاول وان صار حقيقة عند طائفة خاصة صار الاصل هذه الحقيقة فاذا سمعنا اللفظ من اهل اللغة من دون نصب قرينة يحصل الظن في الاغلب بارادتهم المعنى الموضوع له لعلمنا بالاصل الذي هو مبنى التكلم واذا سمعناه من اهل العرف بعد العلم بوضعهم نظن ارادتهم ما اصطلحوا عليه وكذا العرف الخاص وكذا يفهم الحقيقة الشرعية في كلام الشارع ومن يحكم على العرفية العامة لعدم العلم عن اصل العرف العام ويقدم العرفية على اللغوية لمثل هذا الظن في كل مرتبة هو الداعي على الحمل وانما قلنا يحصل الظن لاحتمال ارادة غير الموضوع له مع الغفلة عن القرينة او الكلم من جهة التصحيف والتغافل العرضي والمخاطب من جهة الفهم اولا لانه لم ينقل القرينة اليه مع ان العلم بالوضع او المواضعة يحصل في قليل من الالفاظ ويحصل القليل من الاشتهار لان اكثر المعاني يثبت عند البعض بقول غيره متواترا مع عدم عدالة الناقل او عدم العلم

بهاق الاغلب ثم نقول ان غير المعنى الاصلي قد يكون مجازا او يدخل فيه التخصيص لكن وقد يكون حقيقة من غير هجر الاول وهو المشترك سواء كان من واضع واحد ام لا وقد يكون مع الهجر وهو المعنى المنقول اليه وجميع هذه يكون من عوارض الوضع لبراعة علبة الداعي اللفظي او المعنوي على مثل هذا الاستعمال وهو قليل بالنسبة الى الاستعمال فيما وضع له اولا والمجاز الغالب الذي هجر معه الحقيقة يلحق في هذا المقام بالحقيقة كما ان المجاز المساوي يصير اللفظ به مشتركا اذا عرفت هذا فاللفظ الذي استعمل في اكثر من معنى اذا لم يعلم ان استعماله فيه باي طريق هو مشترك بين المعنيين او مجاز في احدهما مثلا ويحصل فيه التعارض بين كل واحد من المحتمل وبين اخويه فاذا ذكروا الترجيح البعض على البعض وجوها اشار المصنف الى بعضها وذكر الشارح العميدي في شرح تهذيب الاصول اكثرها فليرجع اليه والحاصل الجميع انه انما يعتبر لانه مظنة غلبة الاستعمال فعند الاحتمال يحمل على الغالب المظنون مثلا لو دار اللفظ بين الاضمار والاشتراك كقول النبي ﷺ في خمس من الابل شاة قال الشارح المذكور يحتمل لفظ في ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية و يحتمل كونه للظرفية خاصة ويجب الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل مقدار شاة فالاضمار اولى لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار لا يخفى الاجمال فيها الا في صورة واحدة وهي ما اذا كان هناك امور متعددة يتساوى في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين احدها فحينئذ يتحقق الاجمال الا في هذه الصورة كما تجاوز المضمر او رجحان بعض ما يصلح للاضمار على الباقي فلا اجمال لوجوب العمل بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل لجميع صور وجوده منفكا عن القرينة المعينة للمراد منه وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار فهو من محاسن الكلام قال ﷺ اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا

ولي

قائد لا شك في حصول هذه المعاني في الاذهان من مجرد سماع هذه الالفاظ في اي كلام كان غايته انك تقول ان هذا التبادر لاجل المؤانسة بكلام المتفقهة فنقول هذا غير معلوم بل الظاهر انه لكثرة استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني ❊ والحاصل انا نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم فنحكم بالحقيقة والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية اذ احتمال كون التبادر بواسطة امر آخر في الاكثر متن

۹۲

في كلام الشارع من حيث وقوعه في كلامه والظاهر ان منع التبادر بعينه ما قلناه قوله قائد لا شك آه اقول نعم ولكن من اين ان هذا التبادر في اي كلام كان انما هو لاجل استعمال خصوص هذا المتكلم شارعا كان او متشرعا لم لا يجوز ان يكون في كلام الشارع لما قلناه من المؤانسة بكلام المتشرعة مع اتحاد المرادين وان كان اللفظ مجازا عند واحد حقيقة عند آخر قوله وغايته انك تقول ان هذا التبادر آه اقول هذا الكلام يدل على انه تفطن لما قلناه مع ان اول كلامه حيث اسند الانكار الى المانع يدل على الغفلة او التغافل قوله بل الظاهر آه اقول هذا اول النزاع وعين المتنازع فيه قوله والحاصل انا نقول آه بل نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل وضع الشارع غير معلوم بل هو مشكوك فيه فلا يصلح دليلا على الحقيقة ولو فرضنا حصول الظن بالوضع بجواز العمل بمثل هذا الظن غير معلوم فلا دافع في اثباته قوله والا لم يثبت اكثر الحقائق آه نقول لا ضير اذا لم نعلم ان التبادر لماذا فاذا علم ثبت وبعد التنزل وتسليم كونها حقائق فافادتها بغير قرينة انما يكون بعد تفهيم المعنى القرآني كما في تعليم سائر اللغات وبعد الاشتهار فما علم صدوره بعده يحمل على الشرعية وما علم صدوره قبله فمع علم القرينة الان كما هو المفروض يحمل على اللغوية او العرفية العامة في ذلك الزمان لان الاصل عدم القرينة حيث الصدور واحتمال وجود القرينة وعدم النقل لا يعارض الاصل واما المجهول فيحتمل الامرين صدوره قبل الاشتهار وارادة غير المعنى الشرعي وهذا اما انتفت اليه القرينة او ارادة المعنى الشرعي وفرض وجود القرينة حين الصدور لكنها لم تنقل الينا والثاني صدوره بعد الاشتهار والاستغناء عن القرينة فالمقصود المعنى الشرعي والترجيح للاول مع الحمل على غير الشرعي لان اصالة عدم القرينة في هذا القسم لا معارض لها ومجرد الاحتمال وعدم النقل فمع عرفت حاله والحمل على الثاني يحتاج الى العلم

واعلم ان هذه المسئلة قليلة الفائدة اذ صيرورة هذه الالفاظ حقايق في معانيها الشرعية في كلام الائمة الاطهار صلوات الله
عليهم اجمعين مما يبعد النزاع فيه غاية البعد واستقلال القران والاخبار النبوية المنقولة من غير جهة الائمة في حكم من الاحكام
بحيث يتحقق بدون نص من الائمة عليهم السلام على ذلك الحكم **الثالث** الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا فيما وضع له حتى يثبت المخرج فاذا دار
اللفظ بين الحقيقة والمجاز رجح الحقيقة وكذا اذا دار بينها وبين النقل او التخصيص او الاشتراك او الاضمار ولكن ان وقع
التعارض بين واحد من هذه الخمسة مع اخرى منها كما قيل في آية ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء حيث ان الحكم بحرمة معقودة
الاب على الابن موقوف على مجازية النكاح في الوطي او على نقله او الاشتراك ليجب التوقف كما يتوقف في حمل كل مشترك على
واحد من معانيه بدون القرينة فقد قيل بتقديم المجاز على الاشتراك ورجح ايضا التخصيص بتقديم الاشتراك على النقل وقيل
بالعكس وبتقديم التخصيص على غيره و
بتساوي الاضمار والمجاز والاولى
التوقف في صورة التعارض الا مع
امارة خارجية او غلبة توجب رجحان
اللفظ الى معنى اذ ما ذكروا في ترجيح
البعض على البعض من كثرة المؤنة و
قلتها وكثرة الوقوع وقلته ونحو ذلك
لا يحصل الظن بان المعنى الفلاني هو
المراد من اللفظ في هذا الموضع وبعد
تسليم الحصول احيانا متن

تعيين ما علم وجوده اعني القرينة لكنه لم يحصل بيانه انا نعلم وجود القرينة قبل الاشتهار
فنستصحب وعدم نقل القرينة لا يدل على عدمها اذا لم يجر عادة الرواة بنقل القرائن
وان نقلت فيعلم ان التقدير مع انا نعلم تحقق القرائن لم في كثير من المواضع ولا
معنى لاصالة عدم القرينة بعد العلم بوجودها والقول بعدم الاحتياج الى القرينة
قبل الاشتهار ايضا لان النبوي ثالث لا يحصل به وضعت هذه الالفاظ لهذه المعاني
ثم استعملها فيها فلا نصب قرينة اصلا كما يدعيه القول الثاني وثالثهما انه يكون
الخبر مجهول التاريخ الحاصل لنا علم بعدم القرينة في الواقع فلا يحمل على حال الاشتهار
والاستغناء فظهر ان فائدة اثبات الحقيقة الشرعية مفقودة في خبر علم تاريخ
صدوره بعد الاشتهار ومن يأتي بمثله فالمسئلة عديمة الفائدة او قليلها
قوله واعلم ان هذه المسئلة آه **اقول** هذا هو الحق الذي لا محيص عنه ولكن يجلى
تفصيل فيه علينا السيد الفاضل العالم العامل الفخر سيد المحققين وفخر العلماء
السيد نصر الله المدرس في الحائر دام مجده وهو ان من الالفاظ الفاظا كانت
الامة محتاجة الى معرفة معانيها من صدر الاسلام الى يومنا هذا لكونهم مكلفين
بها كل يوم او كل اسبوع او كل شهر او كل سنة كالصلوة والركوع والسجود وغسل الجنابة
والعمرة والصوم واشباهها فهي التي لا يبعد اشتهارها في بدو زمان الشارع
بحيث لا احتياج الى القرينة فضلا عن زمن الباقرين وهو اول زمان شيوع احاديث
المعصومين ومنها ما استعملها الشارع في معانيها ولكنها كانت قليلة
الدوران على السنة اهل زمانه لعدم الاحتياج كالخلع والايلاء وما شاكلها
ولكن التابعين يحتاجون اليها فاشتهرت في قريب من المائة من الهجرة وهذه ايضا
مثل سابقها ومنها ما هو مستعمل في معان شاملة للمعاني التي شاع فيها بين المتشرعة
ولعدمها ولا يظهر ان الائمة استعملوها في خصوص هذه المعاني لانها مطلقات

٢٠

مثلا من خارج اللفظ واذا احتاج في فصل قبل هو عبارة عن حركات تنسب الى المبدأ سواء
صدرت منها او وقع عليها او قام بها نحو القائم والابيض والطويل والمضروب ليس
الا انا نعبر عنه بالفارسية بقولهم ايستاده وسفيد ودراز وزده شده ولا دلالة
لتلك الالفاظ على التفصيل المذكور ابدا ولا على زمان ولا على تجدد وحدوث او
الحصول بعد ان لم يكن كما قال الفاضل الجلبي الا اذا كان المبدأ تأثرا او تأثيرا او كان
معتبرين فيه لان القائم مثلا لم يلحظوا الى فهم تأثيره وقديمه في قديمه بل الى فهم تأثيره من غير
ملاحظة الحركة واعتادوا بالتأثرات والتأثيرات الزمانية المسبوقة بالعدم يحتاط
بتاليهم عند حضور مثل تحرك البحر او حصوله منه تجدد الفعل والقبول والاثر في ذهنه
من غير تعيين له وانما نعتبر انا من جهة وضع الصيغ كالافعال او من طريق اخر كفهم
زيد ضاربا الان او غدا مثلا والظاهر ان اهل اللغة جعلوا قبول القابل للقبول ناشيا
منه فيه ولذا السنجري واعتبره باسم الفاعل كالقابل والمنكر والتائق فالحدوث والتجدد
ليس داخلا في مفهوم المشتق بل انما يفهم من جهة اعتبار التأثير والفعل والتأثر والانفعال
في مبدأ الاشتقاق بحكم لازم عرفي لمفهومه متمثل في الذهن لان بعض الافعال على التجدد
والتغير شيئا فشيئا فانه انما يفهم من خصوصية الحدث او اقتضاء المقام و
ليس داخلا في مفهوم الفعل كما صرح به السيد في حاشية المطول وقال فيها ايضا ان
الدليل على اعتبار الحدوث في المعاني التي يدل الافعال على افرادها بازمنة مخصوصة
وهو ان اهل اللغة يفهمون منها ذلك ويفسرونها بما يفهم الفعل فاذا لنا هو الشرف
ذلك ولعلك تجد بوجدانك فرقا بين قولنا عالم وقادر واذا اردت بهما الذات المتصفة
بالعلم والقدرة اعني صاحب الصفتين لا المعنى الحدوثي المصدري المأخوذ فيه التأثير
او التأثر وقولنا ناصر وضارب وكان الفرق بين قولنا خاشن وحسن وضائق وجيد
انما هو ملاحظة الانفعال في قبول فاسم الفاعل دون الصفة ويظهر ذلك من جهة و

بالغاية فحاصل معناه نبك شواهد وحاصل معناه نبك وبنى عليها الاخرين وقال السيد انهم
الاسم كعالم مثلا يدل على ثبوت العلم الذي حكم به عليه وليس فيه تعرض لحدوثه اصلا سواء كان
على سبيل التجدد والتقضي اولا واما الدوام فانما يستفاد من مقام المدح والمبالغة لا
من جوهر اللفظ انتهى اقول العالم يدل على ثبوت العلم للذات العالمة التي لم تعرف الا
كونها عالما لما يجوز ثبوت لوصف الموصوف لا ثبوت المسند للمسند اليه اعنى انه يدل على النسبة
الوصفية الناقصة لا الخبرية التامة فمقصود السيد من قوله الذي حكم به عليه المعنى الذي
يصح لاجل اتصافه بالعلم ان يحكم عليه بانه عالم وان لم يكن هناك حكم وايقاع ونقل
عن الشيخ عبد القاهر انه قال لا تعرض في زيد منطلق لاكثر من اثبات الانطلاق فعلا
له كما في زيد طويل وعمرو قصير وقال ان المبدا في جعل الصفة المشبهة مستندة حجة في اسم الفاعل
بعض لم يعتبر في اسم الفاعل الحدوث كالصفة المشبهة ونقل عن السكاكي انه قال ان نحو
زيد عالم يستفاد منه الثبوت صريحا بناء على ان اصل الاسم صفة او غير صفة الدلالة على
الثبوت اقول هذان الفاضلان من ائمة العربية وكلاهما صريح في عدم دلالة المشتق الفاعل
والمفعول على الحدوث والزمان فضلا عن غيرهما من المشتقات وذلك لانهما وان ساقا
الكلام في الجملة الاسمية لكن يظهر منه عدم دلالة المشتق على التجدد والزمان ايضا لا يتحقق
عدم دلالة الجملة على شيء منهما ودلالة مفرداته عليه ويظهر من بعضهم كابن الحاجب وغيره ان
صيغتي اسم الفاعل والمفعول تدلان على الحدوث ولعل لا يصرح بعضهم بانهما موضوعان للامرين
ان يقال ان من اعتبر في مفهوم الاسمين الحدوث اراد دلالتهما عليه بطريق الالتزام فرقا بينهما
وبين الصفة المشبهة فصار الحاصل ان المشتق مطلقا يدل على ثبوت المبدا ووجوده
في الذات التي قام هو بها او وقع عليها بثبوت العرض لموضوعه فان اعتبر فاعليته ومفعوليته
بالمعنى اللغوي لهذه الذات يفهم الحدوث ايضا والا فلا كما هو الحال في نحو راحم الحاجات
واما الدوام والاستمرار فهو ليس مدلولا للصفة المشبهة ايضا وانما يفهم باقتضاء المقام

ولعل

ولعل المشترك في هذه الصفة فكان الاول اولى لان الاضداد محوج الى ثلث قرائن ما
يدل على اصل الاضداد وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك محوج
الى واحدة وهي القرينة الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى لانا نقول
الاضداد انما يحوج الى القرائن الثلث في صورة واحدة كما بيناه والمشترك محوج في
كل صورة وجدت فكان الاول اولى انتهى وحاصل الوجهين ان المتكلم يختار
الاضداد لانه اقل مؤنة والاحسن الا عند الضرورة فيكون في كلامه اكثر واغلب
فعند الاحتمال يحمل على الاغلب وعلى هذا فقس ونحن نقول ان من ملاحظة هذه
الوجوه يحصل لنا اعتقاد ان اللائق والحري وما ينبغي ان يكون هو غالبه فما
فيه الرجحان واما وقوع هذه الغلبة فلا يحصل لنا الظن به الا ما كثيرا ما نرى امورا
نعلم انها مرجحات على نحو خاص ثم نرى الواقع على خلافه الا ترى ان كل عاقل
يحصل له اعتقاد ان اللائق تقديم ابناء الدين على ابناء الدنيا لمرجحات كثيرة
ثم ان الواقع على خلافه ومثل هذا كثير فنمنع الوقوع ههنا ايضا فلو اعرضنا عن هذا
وتمسكنا بترجيح الغالب بحسب الواقع فنقول القدر المسلم هو غلبة المجاز على غيره
من الحقيقة اما غلبة جزء على جزء فلا لان غلبة المجاز انما تكون في اكثر كلام اهل العرب
فعلى المجتهد المعول على مثل هذا الظن ان يثبت ان الشارع من هذا الاكثر اذ ليس
اكثر العرب اكثر كلامهم الا المعاني الحقيقية من اللغوية وغيرها فلعل المجوز الاكثر
الاغلب من افراد المتكلم حتى يحمل من لا يعلم حاله عليه ومن اين لنا اثبات هذا
اذ المحقق ان الشارع لم ينقل عنه من استعمال الالفاظ اللغوية في غير معانيها
ما يتعلق بمعرض المجوزين من فوائد المجاز بل الغرض الاصلي تفهيم هذه المعاني
من الالفاظ اللازمة لتراع في كونها حقائق او مجازات يرجع في الحقيقة الى انها
هل اشتهرت في زمانه واستغنت عن القرينة اولا واما انها هل هي مجازات في الواقع

الرابع اطلاق المشتق كاسم الفاعل والمفعول ونحوهما على المتصف بمبدئه بالفعل حقيقة اتفاقا كالضارب لمباشر الضرب متن

او مفعولات مع قطع النظر عن الاسناد وعدمه فلا ما نحن فيه فلا يدفع من المحصلين
نظر من مجموع هذا الكلام بطلان العلة التي من اجلها تقدم الحقيقة على غيرها
ويظن انها المراد وهو جعل المتكلم الاصل والقاعدة في كلامه ارادتها وانه لا يعدل
عنه الا لغرض وداع ليس موجودة هنا ولهذا اشار المصنف الى منع افادة هذه
المرجحات الظن بالمراد وبعد التسليم الى منع اعتباره اذ الاجماع الذي هو الدليل
في الحقيقة لم يثبت في غيرها قوله اطلاق المشتق آه اقول قولنا المشتق حقيقة باعتبار
الحال يحتمل معنيين احدهما وهو ظاهر اكثر العبارات كعبارة المصنف وصريح البعض انه
حقيقة في حال النطق اي وضع ليدل به على ذات متلبسة بالمبدأ في حال التكلم
فيدل على الزمان الحاضر دلالة الفعل عليه قال بعض شراح المنهاج ان المشتق اذا
اطلق باعتبار المستقبل كقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فهو مجاز اتفاقا وان
كان باعتبار الحال اي كان المعنى موجودا حال الاطلاق فهو حقيقة بالاتفاق و
ان كان باعتبار الماضي ففيه مذاهب انتهى والثاني انه حقيقة في حال التلبس
اي وضع ليدل به على الذات المتلبسة حين تلبسها بالمبدأ ووجوده فيها قال
في جمع الجوامع والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة ان امكن
والا فآخر جزء منه وثالثها الوقف ومن ثم كان اسم الفاعل حقيقة في الحال اي
حال التلبس لا النطق خلافا للقرافي انتهى وهذا هو الظاهر من العضد قال المشتق
عند وجود المعنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا وقبل وجوده
كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب مجاز اتفاقا وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب
لمن قد ضرب قبل وهو الان لا يضرب فقد اختلف فيه اقول الظاهر ان مفهوم المشتق
ليس الا امرا بسيطا اجماليا هو وجه من وجوه الذات الموصوفة التي وجد فيها المبدأ
ولا تعرض فيه لجهة دلالة لفظ المشتق الا بهذا الوجه وانما تعرض بكونها جوهرا او عرضا

وتقدم او لو تبين بعض الازمنة من بعض آخر قال الشيخ الرضي رحمه الله والذي ارى ان الصفة المشبهة
كما انها ليست موضوعة للحدوث ليست ايضا موضوعة للاستمرار في جميع الازمنة لان الحدوث
والاستمرار قيدان في الصفة ولا دليل فيها عليهما فليس معنى حسن في الوضع الا ذو حسن
سواء كان في بعض الازمنة او في جميع الازمنة فهو حقيقة في القدر المشترك وهو الاتصاف
بالحسن لكن لما اطلق ذلك ولم يكن بعض الازمنة اولى من بعض ولم يجز نفيه في جميع الازمنة
لانك حكمت بثبوته فلا بد من وقوعه في زمان كان الظاهر ثبوته في جميع الازمنة الى
ان تقوم قرينة على تخصيصه ببعضها كما تقول كان هذا حسنا فقبح او سيصير حسنا
او هو الان فقط حسن فظهوره في الاستمرار ليس وضعيا انتهى كلامه رحمه الله اقول ان الثبوت
الذي قال رحمه الله انك حكمت به هو ثبوت الوصف لموصوفه واتصافه به وهو يجامع الاتصاف
والحدوث ونحن اذا قلنا بدلالة اسمي الفاعل والمفعول على الحدوث فلا نريد بعينهما
في تدحرج الموضوع لدفعهما ولا ندعي الا الاصح عندنا اعادة النظر وتتميم القول في دلالة
المشتق على احد الازمنة وضعا وفي عدمها فنقول على ما يلوح من مختار القرافي يكون
قائما في قولنا كان زيد قائما فقعد او سيصير قائما مجازا مستعملا فيما وضع له لان المراد به
في الثاني هو المتلبس بالقيام لا المتلبس به في زمان النطق فيكون مستعملا في جزء معناه
وكذا قولنا الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة يكون بالنسبة الى من لم
يكن متلبسا بالزنا في زمن الخطاب عند نزول الآية مجازا الا ان يقال بان المشتق اذا كان
محكوما عليه يكون حقيقة في المتلبس بالمبدأ في احد الازمنة كما هو مختاره ايضا ويجيء الكلام
فيه انشاء الله تعالى واما على القول المختار فلا تجوز اذ لم يستعمل اللفظ الا في المتلبس بالمبدأ وفهم
الزمان من لفظ آخر على انه قيد المتلبس في زمان النطق ليس جزءا في الموضوع النسبة الخبرية بين
زيد والقائم ولا لثبوت القيام للذات القائمة ثبوت العارض لمعروضه بل هو صفة من
الاوصاف من انها وضعا او مشتقات بعدها انه اطلق ويطلق على زيد القائم وكذا زمان

يزول الا بزهو زمان الحكم على التلبس بالزمان حين تلبسه وان لم يكن موجودا في الخارج
بل وان لم يوجد في ذلك الزمان اصلا وان شئت ان يتضح عليك ما قلناه فتامل في قولنا هذا
شجر او القطعة من الهواء كان ماء او سيصير ماء او في قولنا الماء عنصر يتغير الى الهواء فانك
تجد فرقا بين الجامد والمشتق نعم اذا اريد بلفظ القائم المتلبس بالقيام في احد الازمنة معينا
على ان يكون جزءا من مفهوم اللفظ فح يكون مجازا والحاصل انا نقول لا يجري الصغرى المشهور
ما قاله المحقق فيها فنقول ان المنطلق مثلا يدل على ثبوت الانطلاق لزيد ثبوت الوصف
لموصوفه اعم من ان يكون بقيد النسبة التوصيفية التي لا تصح تصديقها او لا تكذيبها ولما كان
ان الصادر من زيد يفهم حدوثه ولا يدل الحدوث على الزمان الا بعد فهم ان سبق
العدم على الوجود سبقا لا يجتمع معه المتاخر مع السبوق من لوازم الزمان فلا يخلو الا
بالزمانيات وليس فهم الزمان لازما بينا لفهم الحدوث وربما يعلم احد معنى الحدوث
مع عدم خطور مفهوم الزمان على الامر المعتبر الغير القار الذات بالطول الدهر
فقد يتسلم لزوم معنى الحدوث فيفهم زمان هو ظرف له واما كونه الحال او غيره من الازمنة
المتعينة فلا يفهم فلا دلالة للمشتق اصلا على خصوص المبدأ في زمان معين ان لم يكن قرينا تحقق
في الماضي واستمرار الى الابد ثم اذا حكمنا على زيد واثبتنا له الانطلاق وقلنا زيد منطلق
فهناك ثبوت ونسبة اخرى بين المنطلق وزيد وهي اتحادهما في الوجود وهذه نسبة
من النسبة الاولى لان عروض الانطلاق لزيد هو النسبة المصدقية في هذا الحكم وما
ذكرنا ان ما معنا يكون ظرفا للنسبتين وليس بعض الازمنة اولى من البعض فلا يجوز النفي
في الجميع حكما بالثبوت يفهم الدوام فيكون دلالة المشتق على الحدوث والاستمرار دلالة
عقلية اذ ليسا من الموضوع له ولا جزءه فان اريد تخصيص الحدوث بزمان معين فاما
ان يدل عليه بلفظ غير لفظ المشتق كقولنا كان زيد منطلقا او سيصير الان فقط
منطلق فيكون اطلاق المشتق حقيقة واما ان يدل عليه بلفظ المشتق بمعنى يكون معنى زيد

منطلق

وقيل لا لانصاف بالمبدأ
المشهور انه مجاز وادعى
جماعة الاتفاق عليه
متن

٧

منطلق زيد كان منطلقا في الماضي مثلا ويكون اطلاقه مجازا **قوله** وقيل لا لانصاف
بالمبدأ **قوله** قول القائل المشتق مجاز باعتبار المستقبل لا يخلو معناه ان احدهما انه اذا اطلق
واريد به المتلبس بالذات بالمبدأ في المستقبل على ان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه بطريق الجزء
يكون مجازا وثانيهما انه يراد به ما لم يتلبس بعد بالعلاقة وهو تلبسه بعيدا بفهم المخاطب المراد
من القرينة فلا دلالة للمشتق على الزمان المستقبل كما لا دلالة له عليه في قوله تعالى حكاية
عن قول صاحب السجن اعصر خمرا اي عنبا يؤول الى الخمر فالاول الى الخمر في المستقبل هو العلاقة
وليس يدل عليه اللفظ الخمر غاية الامر خطور هذه العلاقة عند خطور العنب في البال
اذا عرفت هذا فاعلم ان ظاهر عبارات النحاة يدل على دلالة اسم الفاعل والمفعول على
الازمنة المعينة فاشكل عليهم الامر في فرق بين الاسم والفعل جميعا ثم ما خرجوا عنه بجملتهم
ودخول الماضي في حد الفعل والفاضل الجلبي اعترض على الشارح التفتازاني بان كلامه يشعر
بكون الاسم موضوعا للحال وهذا يوجب بطلان التعريفين طردا وعكسا ثم قال ويجب
ثانيا بان كثرة الاستعمال جارية مجرى الوضع بجامع التبادر فنعتبر من التبادر الحقيقة
وعن غيره المجاز وطردا بان زمان الحال يعتبر على القيد للموضوع له لا الجزئية ولا يخفى
ما فيه من التكلف وتدقيق اعتبار زمان الحال بالنسبة الى الاستعمال الطارئ على اصل
الوضع لا اليه نفسه ولكن بعض ائمة الاصول صرح بان اسم الفاعل مثلا انما يقع ويفضي
وفيما لم يقع بعد مجاز لغوي فهذا ايضا اعتبار زمان الحال في اصل الوضع ولا يخفى
الا باعتباره بالقيد والثاني فرق بين مذهب اهل العربية واهل الاصول انتهى قول الجواب
الاول ايضا كالاخير مبني على انه اعتبار زمان الحال انما هو بالنسبة الى الاستعمال
الذي صار شهرته بمنزلة الوضع ويتصف من القرينة ولعل الفرق بينهما هو دعوى الا
في الوضع الاصلي في الاول دون الاخير بان استعمال احد الازمنة في الاخير الى ان
حقيقة وقيد الشهرة وقال في بحث المسند عند دعوى الشارح لعدم دلالة مثل قولنا

عالم المحلي فان الزمان اصلا فيه انه مخالف لما اسلفه وبعدا دامثلة خلاف مقتضى الظاهر
من ان اسم الفاعل والمفعول حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال اللهم الا ان يعتبر التغليب
بالنسبة الى زمان الحال انتهى والظاهر ان مقصوده من قوله التغليب الخ هو ما تقدم
من قوله ان كثرة الاستعمال الجارية مجرى الوضع بجامع التبادر وقال المحقق الرضي رحمه الله في
بيان حد الفعل بعد ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة او على مجموع الحدث
في احد الازمنة الثلاثة بمعنى انه يجب ان يكون ذلك الزمان المعين ايضا مدلول اللفظ الدال
على ذلك المعنى بوضعه له اولا فيكون الفارق والظرف مدلولي لفظ واحد بالوضع الاول
ثم قال فيخرج من حد الفعل اسما الفاعل والمفعول عند غاية ما لاتهام وان كانا الا عملا
عندهم الا مع اشتراط الحال والاستقبال الا ان ذلك مدلول عملها العارض لا مدلولهما
وضعا وكذا يخرج اسماء الافعال لان دلالة على فيها بالوضع الاول بل بالوضع الثاني
انتهى واراد بالوضع الثاني انها منقولة عن المصادر والظروف فتجردها الى معاني
الافعال فتكون حقائق عرفية عامة فيها وبالجملة كتب النحاة مشحونة من قولهم اسم الفاعل
والمفعول يعمل بمعنى الحال والاستقبال لا مطلقا بل بشرط الاعتماد كما هو المذكور في تلك
الكتب ولا يعمل اذا كان بمعنى الماضي ولا يمكن حمل كلامهم على ان احد الازمنة مدلول
الاسمين بالوضع الاصلي حتى يكون اطلاقهما عليه حقيقة لغوية لان ذلك مناف للتعريفين
كما عرفت وليس مقصودهم من قولهم بمعنى الحال ونحوه ان الاسم اذا استعمل مع لفظ الان
او الامس او نحوهما انما يدل على احد الازمنة فهو بمعنى الحال ونحوه لانه لا يكون مع انتقاض
التعريفين حتى يحتاج الى الاعتبار في تصحيحها بل انما يتصور الانتقاض اذا دل على احد
الازمنة فيه مقترنين بما يقيد من الالفاظ ومن تامل فيما نقلناه من بيان تصحيح التعريفين
وجدها محكمات وتعسفات كدعوى التبادر بالنسبة الى زمان الحال وحق الرضي ان قول
القائل زيد قائم يتبادر منه انه قائم في الان فقط وكدعوى القيد بالحينية ودعوى

لزوم

٨

لزوم اعتبار الزمان في الاستعمال بل لا يحصل لنا افاده المحقق في هذا المقام الا
بارجاعها الى بعض ما نقلنا من حاشية المطول لمعنى اعتبار زمان الحال والاستقبال
بالنسبة الى الاستعمال الطارئ على اصل الوضع او استعمالهما عاملين على النصب ونحوه
يكون زمان مشتركين بين الزمانين كاشتراك المضارع على بعض الاقوال ويكون التعيين
بالقرينة ومع ذلك لا يخلو كلامه من تامل لعدم لانه جعل دلالة اسماء الافعال على الازمنة
بوضع ثان ولم يجعلها في الاسمين كذلك لا يبعد ان يعلله بدعوى ان اسماء الافعال نقلت
لمعان هي مقترنة باحد الازمنة واستعملت فيها كما استعملت في المعاني المقترنة الا بحث
سواء اشتهرت فيها ام لا بخلاف الاسمين فانهما وان وضعا لمعنى غير مقترن باحد
الازمنة لكنهما لم يستعملا الا في المعنى المقترن لانا نقول اولا لانه مع اعترف في باب
اسماء الافعال ان بعضها لا يستعمل الا في المعنى المقترن لانا نقول ثانيا ولا انه مم و
ان المعنى الغير المقترن اصل كما ان الاول عارض لازم وثانيا ان علماء البيان قالوا
ان المسند وان كان مشتقا لا يفيد التقييد باحد الازمنة وعلى هذا التقدير يصير قال
كلامهم ان الاسم المشتق اذا كان مسندا لا يفيد التقييد باعتبار المعنى الذي يستعمل
فيه اصلا وان كان مفيدا له دائما باعتبار ما يستعمل فيه وهذا كلام يشبه اللغو ثم
لا ادري ما الوجه عند المحقق رحمه الله في عدم انتقاض التعريفين بالاسمين اذا كانا بمعنى
الماضي ولم يعملا عمل النصب فظهر ان غاية ما يدل عليه كلمات النحاة هو استعمالهما في
احد الازمنة ونحن لا نبالي ان الاصل فيه الحقيقة بل فيه الحقيقة العرفية وهذا
على تقدير كونه تاما فانما يتم في زمان الحال كما يشير اليه الاشارة فيما نقلناه من حاشية
الفاضل الچلبي اذ يمكن فيه دعوى التبادر مع نظر في المنع اليها الذي اظهر بالنسبة الى
الدوام واما في الزمانين الاخرين فلعل هذه الدعوى فيهما في غاية البعد والظاهر
ان ما قاله المحققان المتقدمان من عدم دلالة المشتق على اكثر من الثبوت كما هو الحق

وقال صاحب الكوكب الدري اطلاق
النحاة تقتضي انه اطلاق حقيقي و
اما تقيد بما قال المبدأ كالضارب
لمن انقضى عنه الضرب فمجاز قال
متن

احد الا زمنة منها لعموم ثم ان ما ادعاه المحشي الفاضل من جواز مغايرة مذهب العربية
للاصول لا يخ منها بالا لان الاصوليين يستدلون على الحقيقة في هذا المقام بكلام
اهل العربية وبمقتضاه عدم الفرق والمغايرة ولولا ذلك لا امكن ان يقال ان ما يفهم
من اللفظ عندهم ما وضع له ولعل عند الاصولي في الموضوع له وان كان بدل ما
عنده عندهم مجوز للاصولي دعوى كون المشتق حقيقة في الحال وان كان معتبرا
بالقيد به عند اهل العربية لا الجزئية وذلك لان مقصود الاصولي هو ان حكما من
الاحكام اذا تعلق بالمشتق فانما يتعلق بالمتلبس بالمبدأ في الزمان الحاضر لان هذا
هو المفهوم منه عند تجرده عن القرائن فيكون الموضوع عليهم في قول القائل وقف
هذا على سكان مكة الساكنين في زمان النطق سواء اعتبر الزمان جزءا او قيدا او بينا
الى الذهن ارادة المتكلم لهذا المعنى فهم هذا الكلام في المعنى الاول واما المعنى الثاني
فليس فيه نص لغوي فيها اصلا قوله وقال صاحب الكوكب الدري اه اقول لعله اراد ان قوام
اسم الفاعل يحمل بمعنى الاستقبال فضارب غدا اسم فاعل فانهم اطلقوا على الضارب
اسم فاعل في الاصل في الاطلاق الحقيقة فلو لم يكن من لم يضرب وسيضرب بمعنى حقيقيا
للضارب لم يكن اسم فاعل حقيقة والجواب ان هذا الاصل قد يعدل عنه لمانع وهو
الاجماع على انه في المستقبل مجاز وسيجيء ما يتعلق بهذا الكلام انشاء الله تعالى
قوله واما تقيد بما قال المبدأ اه اقول كون المشتق حقيقة او مجازا فيما انقضى عنه المبدأ
يتصور على وجوه الاول ان يراد باللفظ ذات كانت متصفة قبل زمان النطق بالمبدأ
فانقضى ذلك عنها في الان لا يكون متصفة به وعلى ان يكون الزمان اعتبارا له او لا
كالحدوث فمن يقول بكونه حقيقة فيه يشكل عليه الامر في التعريفين فلا بد له من ارتكاب
بعض التكلفات المذكورة والثاني ان يراد بها ذكر من جزء لا لة اللفظ على الزمان و
يكون ثبوت المبدأ قبل زمانه موضع النسبة الحكمية علامة التجوز كقول القائل زيد

او انها مجاز مطلقا متن

ضارب بعد غد لا كان قبل زمان التربية فان التجوز فيه لعل الحال باعتبار الكون او في
الزمان بعد ولا انها لا حقيقة ولا مجاز الكن قول القائل هذه سنة مشبرا الى شجرة كانت
قبل هذا البرية فانه يدل على زمان الاثمار لا حقيقة ولا مجازا والثالث ان يراد به ما ثبت
له المبدأ او خرج من القوة الى الفعل في ظرف الواقع من دون اعتبار تقدم وحدوث و
عدم بعد الوجود او استمرار الى حين النطق وهذا معنى مشترك بين الماضي والحال الان في كل
منها قد خرج مبدأ الاشتقاق الممكن في نفسه الى الوجود واتصف موصوفه وموضوعه
به فلذا كان ذا المبدأ او فقادنا بانها كان او زال لا لا اعني الاشتراك الزمان بل مفهوم
قولنا الثبوت في الجملة اذا عرفت هذه فاعلم ان الذي يقتضيه دقيق النظر ان يكون نظر
الاصوليين في دعواهم على كون المشتق حقيقة في الحال الى المعنى الثاني من معنيه الاتيين
سابقا او حال التلبس لا حال النطق وعلى عدم كونه حقيقة في المستقبل الى المعنيين
المتقدمين وفي خلافهم في الماضي الى الاول والاخير وقد صرح بعضهم من يقول بكونه
حقيقة في الماضي بالمعنى الاخير كما يجيء انشاء الله تعالى قوله او انها مجاز مطلقا
اي سواء امكن بقاؤه ام لا وظاهر هذه العبارة كالاكثر يدل على ان النزاع في المشتق
مطلقا اي سواء كان بمعنى الحدوث كالضارب ونحوه او بمعنى الثبوت كالمؤمن والكافر
وخص البعض بالاول وسيجيء الكلام اثر عليه والقول بالمجاز فيه مذهب اكثر الاشاعرة
اقول نقلا الاتفاق على كون المشتق حقيقة في الحال سواء اريد بها حال النطق او حال
التلبس يكون اطلاقه باعتبار الماضي باي معنى كان من المعاني الثلاثة واقرب
الحقيقة والمجاز والمشهور بينهم في مسئلة الحكم بالتجوز لكونه خيرا من الاشتراك وقد
بعض من يقول بكونه حقيقة في الماضي الجواب عن هذا وزعم ان المشتق لم يستعمل بمعنى
الحال وانما استعمل في المعنى الثالث المشترك بين الماضي والحال وتقييده بخصوصية
الحال من باب الحزوي وهذا شان كل لفظ موضوع للعام اذا استعمل في الخاص وكان مع

ذات حقيقة لا مجازا اقول لعل موارد الاستعمال في بعض عبارات القوم لا يساعد هذا
الزعم واستدل بعض افاضل الاشاعرة على كونه مجازا بانه اذا كان جسم ابيض صار اسود
ثلاث ساعات انه يصدق عليه انه اسود حقيقة كان معنى لفظ الاسود وهو المفهوم الكلي
الثابت للجسم مجامعا للجسم في الوجود ثم انعدم من هذا الجسم ولم يكن في هذا الوقت
موجودا بوجود الجسم والا اجتمع الضدان واذا انعدم مفهوم الابيض عن الجسم كان اطلاق
لفظ الابيض عليه اطلاقا على غير الموضوع له لان لفظ الابيض لم يوضع لذات الجسم
بل للمفهوم الذي كان الجسم من افراده ولو كان بوجوده مختص انعدم هذا المفهوم من
الجسم وذات العلاقة التي بين الجسم وبين الابيض هو كونه محمولا عليه متحدا معه
في الوجود ولم يبق الجسم من افراده كان اطلاق اللفظ عليه مجازا وايضا قد علمت
ان اللفظ الموضوع للعام المستعمل في الخاص انما كان حقيقة اذا كان مستعملا حقيقة
في ذات المفهوم العام والخصوصية مستفادة من امر اخر فاما اذا زال المعنى الموضوع
له لم يكن مستعملا الا في غير الموضوع له وقد قال في الحاشية والتفرقة بين زوال المعنى
بطريان الضد الوجودي وبين غيره بان الاول مجاز اتفاقا دون الثاني مع
انه تحكم مخالف لكلام الشرح حيث اورد الحلو والحامض ولم يساعده كلامهم في
تحرير المسألة فان الشرح ينادي بجريان الدليل المذكور في هذه الصورة ايضا غاية
الامر انه يبدل الضد بالنقيض ثم اقول يستفاد من هذا الكلام ان النزاع ليس مخصوصا
بما اذا لم يطرأ على المحل وصف وجودي يناقض الاول او يضاده ولا بالذي هو في
الحدوث ولا في دلالة المشتق على احد الازمنة وكذا يظهر منه ان المعنى الحقيقي الذي
يقول به المشترط ليس هو المعنى العام اذ لم يبق لحدث دلالة الابيض في زمان كله على
الحدوث ولا على احد الازمنة وكذا يظهر منه ان المعنى الحقيقي الذي يقول به المشترط
ليس هو المعنى العام الشامل للحال والماضي اي ذات حصل له البياض بمعنى خرج من

القوة الى الفعل سواء بقي او زال او انعدم وفي الثلاث هذا المعنى لم يقل بمقال المشترط
بل هو يقول حين تحقق السواد ابيضا ولنا نقول على القائل بكون المشتق حقيقة في المعنى
العام ان لازم ذلك ان يكون اطلاق الابيض والاسود على الجسم بعد ما حصل له كل
على التعاقب حقيقة فتامل وقال ايضا في موضع اخر ان الانفهام من صيغة الضارب
مثلا الزمان اصلا على ان يكون داخلا في مسمى اللفظ بل معناه على ما فسره ائمة اللغة
ليس الا الحدث والذات المبهمة والنسبة بينهما ثم قال ان المشترط للبقاء انما يقول
بعدم صحة الاطلاق حقيقة مع الانقضاء لان تحقق المعنى شرط حين الاطلاق كما
كان الحول بينهما فلا يبقى هنا ما يعبأ بنقله الى الهواء انتهى ولا يخفى من هذا
الكلام ان هذا الفاضل يقول بان معنى المشتق هو الذات المبهمة المنسوبة الى الحدث
في زمان الحال وتصريحات الاطلاق على ان يكون الزمان داخلا في الموضوع له
لانه صرح بعدم دلالة المشتق على الزمان اصلا وانما مقصوده ان المشتق اذا وقع
محكوما به فشرط كونه حقيقة هو وجود المبدأ في زمان صدق النسبة الحكمية وهو
في مثل قولنا زيد قائم عبارة عن زمان يشتمل على مجموع الازمنة منها زمان النطق
والاطلاق وفهم هذا الزمان دلالة العقل لا اللفظ كما تقدم لا لان الثابت البديهي
زمان النطق لابد ان يكون ظرفا للنسبة الخبرية والنسبة التوصيفية لصحة ثبوت
المبدأ الموصوفية واما الزمانان الاخران فيفهمان لعدم الاولوية والترجيح كما نقلنا
من المحقق الرضي **قوله** وثانيها حقيقة مطلقا **اقول** هذا هو المشهور بين المعتزلة
والاشاعرة ونسبه الفاضل الجلبي في حاشيته المطول الى الشيخ عبد القاهر وقد عرفت
انه ينكر دلالة الاسم على الزمان فمقصوده من كونه حقيقة في الماضي هو كونه حقيقة
في المشترك على ما سبق واما غيره فلا باس بكلامه عن الحمل عليه لانه على الماضي كدلالة
الفعل عليه واستدلوا عليه بدلائل منها ما ذكره الفخر شيخنا بهاء الملة والدين

بالنسبة

قال بل لاستعماله في الثلاثة فالاصل الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق والفاضل
الشارح الجواد رحمه الله حكم بان هذا الدليل هو المعتمد قال فيه شهادة ان المشتق
قد استعمل فيمن كان متلبسا بالمشتق منه وفيمن انقضى عنه ذلك وفيمن سيحصل له
المطلق على كل واحد منهما فالاصل في الاطلاق الحقيقة لكن هذا الاصل قد تخلف عنه
الاطلاق على من سيحصل له المبدأ وهو مجاز فيه فيبقى الاصل معمولا به فيما عداه اعني فيمن
انقضى عنه وفيمن كان متلبسا به فيكون المشتق حقيقة في كل منهما وفيما استدل به الخصم
على مجازيته مرة وقد مضى الاصل بنا لما اقول ظاهر المتن وصريح الشرح هو اطلاق
المشتق على الماضي والحال كاطلاقه على المستقبل بمعنى ارادة كل منهما من حيث الخصوصية
من اللفظ واستعماله فيه لا في القدر المشترك بين الماضي والحال ثانيا وفي المستقبل
من حيث الخصوصية اخرى وقد عرفت ما اشرنا اليه وهو ان على هذا يلزم القول بالاشتراك
والمجاز وهو منه لا يعرف الخصم استدل هكذا المشتق قد استعمل في كل واحد من الثلاثة
والمستقبل مجاز منها فاذا استعماله في الاخيرين ان كان من حيث الخصوصية يلزم الاشتراك
اما المجاز وان كان في القدر المشترك فلا يلزم واحد منهما والحمل على الحقيقة الواحدة
اولى منهما فيثبت المطلوب وهو كونه حقيقة في الماضي لانا نقول اولا ان كلامنا مع من
يقول بكونه حقيقة في كل منهما بخصوصه وثانيا ان هذا اثبات اللغة بالقياس
اولا نعلم ان المشتق هل استعمل في القدر المشترك ام لا فانا نريد ان نعلمه من هذا
الدليل ولهذا لا يجوز ان يقول احد انه قد استعمل في المستقبل كما استعمل في غيره بل يمكن
المعنى الموضوع له هو القدر المشترك بين الازمنة اي ما امكن ان يحصل المبدأ في احد
الازمنة لئلا يلزم الاشتراك ولا المجاز اصلا وبالجملة لا بد اولا من العلم بالاستعمال
ثم ترجيح الحقيقة الواحدة او المجاز على غيرها ولا يجوز اثبات الاستعمال بالدليل
ومنها ما ذكره الشيخ المحقق ايضا تبعا للعلامة وهو ان معنى المشتق من حصل له

المشتق

المشتق منه سواء انقضى عنه او كان متلبسا به فيكون اطلاقه على من انقضى عنه
الاطلاق على معناه الموضوع له فيكون حقيقة لا يقال لو كان موضوعا لمن حصل له لكان
الاطلاق على المتلبس به بالفعل مجازا لان من حصل له ظاهر في الماضي لانا نقول ان
المراد به من صدر منه المشتق منه اعني المعنى المشترك بين الماضي والحال هذا كذا افاد
الشيخ الفاضل في شرح الزبدة اقول هذا الكلام انما يتم بعد تسليم مقدمتين الاولى
ان استعمال المشتق في هذا المعنى بطريق الحقيقة وهو كما قيل اول النزاع والثانية عدم
استعماله في المتلبس بالمبدأ حال النطق والمتلبس في من حصل له في الزمان الماضي
بخصوصيهما لئلا يلزم الاشتراك او المجاز وكلتاهما في محل المنع بل القول الاول لم يقل به
واحد من الاصوليين الاجماع على كونه حقيقة باعتبار الحال فاذا كان حقيقة في
القدر المشترك يلزم محذور الاشتراك قال الشيخ المتقدم رحمه الله ولا يخفى ان للخصم ان يمنع
كونه موضوعا لذلك ليكون الاطلاق على من مضى منه حقيقة بل يقول انه موضوع لمن
يصدر منه في الحال انتهى وقد ظهر لك مما نقلناه ان مدلول الدليل الاول على
الظاهر هو كونه كل من الماضي والحال ومدلول هذا الدليل هو كونه حقيقة في القدر
المشترك مع ان المطلوب ليس الا امرا واحدا فيبعد الجزم بالادلة المتعددة وهو مما يدل على
كون المطلوب هو الاول التمسك بقول النحاة لان ظاهر قولهم في التمثيل للماضي والحال
والاستقبال بمثل ضارب امس وغدا والان هو ان كل واحد من الازمنة هو المستعمل
فيه المراد للمتكلم وايضا انتقاض التعريفين انما يتصور مع دلالة المشتق على احد الازمنة
كدلالة الفعل واذا كان مدلوله المعنى المشترك الذي لا يوجد فيه زمان اصلا فلا
يدفعها وقد يتوهم ان القدر المشترك بين الماضي والحال الذي هو عنده يقول انه
لا القريب هو الزمان المشتمل على الزمانين وهذا توهم فاسد لان دلالة المشتق على
مثل هذا الزمان فلم يقل به احد بل المراد بالقدر المشترك كما اشرنا اليه هو الثبوت المجرد

وثالثها ان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة وتوقف جماعة كابن الحاجب والآمدي وذكر الرازي والآمدي و
التبريزي في اختصار المحصول وجماعة اخرى ان محل الخلاف ما اذا لم يطرأ على المحل وصف وجودي يناقض المعنى الاول
او يضاده كالسواد على البياض والقيام مع القعود ومع الطريان مجاز اتفاقا متن

والخروج من القوة الى الفعل لا شرط طريان العدم عليه ولا شرط البقاء الى الحال
قوله وثالثها ان كان مما يمكن بقاؤه الخ اقول الذي ظهر لي ان العنوان الفصل لهذا
التفصيل والتخصيص كغيره من التخصيصات في التصحيح كما سيجي الاشارة اليه
مثل الحادث فما التزمه البعض فرارا من الالزام وعجزا عن جواب خصمه ثم اختاره
جماعة واشتهر فعند هؤلاء ثالثها بانه الشان الثاني لاشتراط البقاء لما استدل
على مذهبه بان بناء المبدأ لو كان شرطا لزم ان لا يصدق المشتق من المصادر التي
الغير القارة الاجزاء كالمخبر والمتكلم على احد حقيقة والثاني باطل اجماعا اما الملازمة
فلان مثل هذه الاحداث تنقضي اجزاؤها شيئا فشيئا ويتقدم حصول الاجزاء بعضها على
بعض وبعد تنقضي يصدق المشتق منها حقيقة مع عدم الاشتراط اجيب بانا نخص الحكم
بحصول البقاء شرطا ان كان ممكنا كالقيام والقعود والا فلا قال العلامة في
النهاية الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منع الاجماع انتهى والجواب الصواب هو
ان المعتبر في الصدق حقيقة هو التلبس العرفي اذ هو المصحح للاطلاق حقيقة وهو
التلبس المحقق بوجود جزء منه في المحل ومنعدم بانعدام جميع الاجزاء لا عطلها بل في
زمان متصل به فالاول يجزي جزء من الخبر يتكلم مجاز حقيقة وان سكت في اثناء شيئا
وليس كلما سكت في اثنائه كثيرة ولهذا يكون المضارع المشتق من التبادل عند الاطلاق
الفاعل له في الحال اي في اجزاء من الماضي والمستقبل متصلة لا يتخللها انفصال يعتد بها
شكاله قوله وذكر الرازي الخ اقول هذا التخصيص ايضا كالاول مع انه لم يكن مذكورا
اشباعه بتحرير المسألة كما نقلنا من الفاضل الباغنوي وقال الفاضل الشيخ جواد
ان هذا التخصيص ليس في المحصول وانما هو في اختصاره التبريزي والباعث عليه
هو ان المشترط لما استدل على مذهبه بان الاتفاق حاصل منا ومنكم على ان اطلاق
النائم على اليقظان والحلو على الحامض والعبد على الحر بعينها مجاز باعتبار النوم الذي

ويجزء وايضا لو كان حقيقة لزم ان يكون كابر الصحابة كفارا حقيقة لكفرهم المتقدم
عن الثاني بانكم ان اردتم انه لا يصح شرعا فمسلم لكن المنع الشرعي لا ينافي جواز الاطلاق
بحسب اللغة وقيل فيه نظر فانه على هذا يلزم ان يكون الاتصاف بالمتقابلين معا حقيقة
فيكون مؤمنا وكافرا معا باعتبار سبق احدهما فان قيل لا اشاع في ذلك فيمنع في
احدهما انما المنع اذا اتحد الزمان قلنا الكلام في اللغة وبطلان مثلها معلوم قطعا
وقد يناقش في البطلان لغة مع اختلاف الزمان اقول على القول بان المشتق حقيقة
فيمن حصل له المبدأ في الجملة ان المؤمن مشتق ايضا كالكافر فاذا كان الثاني حقيقة
فيمن حصل له الكفر في الجملة كان الاول حقيقة فيمن حصل له الايمان في الجملة
لا من حصل له الايمان في الحال فعلى هذا لا اختلاف في مفهوم المشتقين باعتبار
اختلاف الزمان المعتبر فيهما فيلزم ان يكون اطلاقهما معا حقيقة لغة وكذا اطلاق
الحلو والحامض والعبد والحر باعتبار سبق احد المتقابلين وتأخر الآخر والظاهر
عدم مساعدة اللغة والعرف به البتة ثم اجيب بتخصيص الدعوى بما اذا لم يطرأ على المحل
وصف وجودي يناقض الاول بان يستحيل اجتماعهما وارتفاعهما عن موضوعهما
كالحركة والسكون على تقدير كونه موجودا او يضاده بان يستحيل اجتماعهما فقط كالسواد
والبياض وعلى هذا يكون اطلاق الكافر مجازا اعتبارا بان ضده وهو الايمان قد طرأ فلا
يكون خارجا عن محل النزاع اقول قال الاسنوي في شرح المنهاج ان الامام في
المنتخب والمحصول قد رده على الخصم في آخر المسألة بانه لا يصح ان يسمى اليقظان انه
نائم باعتبار النوم السابق وتوابعه على صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما وتبع
به الآمدي فقال لا يجوز تسمية القاعد قائما للقيام السابق لاجماع المسلمين من
اهل اللغة اقول الرد انما يتجه مع تعميم الدعوى اذ لا معنى للرد على من لا نزاع له في
كون اليقظان نائما مجازا بانه مجاز اتفاقا فان ذلك مسلم بالمجازية وشبه اليقظان

وفي تمهيد الاصول ان النزاع انما هو فيما اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد مشرك او زان او سارق او متكلم فان كان محكوما عليه كقوله
تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا او فاقتلوا المشركين ونحو حقيقة مطلقا سواء كان الحال او لم
يكن منه

والنائم مما لا ريب فيه فاما معنى الرد عليهم بدعوى المجاز فيه فحاصله ان الدعوى
الكلية اي كون المشتق حقيقة مطلقا مع انقضاء المبدأ منافية لما اتفقتم عليه من
ان اطلاق اليقظان على النائم مجاز فهذه الدعوى ما عندنا وتقاد فلو يمكن ان يكون
مقصود الامام من هذا الكلام بيان دليل على الاشتراط لا الرد والالزام وحاصله
انا استقرينا الجزئيات كالامثلة المتقدمة فوجدنا الاطلاق حقيقة مع البقاء و
مجازا مع الانقضاء فالحقنا بها ما عداها من مواضع النزاع بها الحاقا بالاعم
الاغلب وهو منع ظاهر اذ لا نسلم غلبة ما ظن اغلبية الصدق والنقض على عدمه وهنا
تخصيص لم يشر اليه المص وقد مرت الاشارة اليه وهو تخصيص الدعوى بالمشتق
بمعنى الحدوث لا الثبوت وقد ادعاه الفاضل التفتازاني في شرح الشرح والذي
اليه ايضا هو المراد من الالزام والغرض من الجواب وذلك ان النافي لما اورد على
المشترط انه يلزم على قولكم ان يكون تصدق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق في
حال النوم فلا ايمان اجاب بتخصيص الدعوى والحق في الجواب ان الايمان ليس
هو الصورة التصديقية الحاصلة في القوة المدركة بل هو عبارة عما حصل النفس
سواء كان في المدركة او في الخزانة وقد قيل في هذا المقام ان التصديق بدون تصور
اطرافه ووضوح الابتهاج والانتزاع على الغيبة ممتنع ووجود ذلك حال النوم والغفلة
بعيد جدا اقول نعم لا بد في حدوث التصديق مما ذكر ثم يبقى بقاء صورة الاطراف
وصورة النسبة الواقعة في خزانة النفس التي حصل منها الابتهاج والانتزاع في حال
النوم والغفلة ووجود ذلك في الحالين غير بعيد بل قريب جدا قوله وفي تمهيد الاصول
الخ اقول قال الاسنوي في شرح المنهاج ان محل الخلاف فيما اذا كان المشتق محكوما به اما
اذا كان متعلق الحكم كقولك السارق يقطع فهو حقيقة مطلقا قال القرافي لو كان
مجازا لكان قوله تعالى اقتلوا المشركين والزاني والزانية والسارق والسارقة و

بشبها

شبهها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات في زماننا لا مستقبل باعتبار
زمن الخطاب عند نزول الآية وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال بهذه النصوص
اذ الاصل عدم التجوز ولا قائل بهذا وقال الشيخ جوادية وقد يفهم من كلام بعضهم ان
النزاع في المشتق الذي لا يكون محكوما عليه فلو لم يكن كذلك لامتنع الاستدلال
بالنصوص السابقة في زماننا بالنسبة الى من لم يكن سارقا حال الاطلاق وهو باطل
بل المعتبر ايضا انه باحد الازمنة الثلثة انتهى اقول لا اعرف لهذا التخصيص وجها
وجيها وفي كلام الشارح من مواضع النظر الاول انه لا بد من ان يراد بمتعلق الحكم او
المحكوم عليه معنى شاملا لنحو المشركين في قوله تعالى اقتلوا المشركين فهو شامل لمثل
قوله عليه السلم لا يمسها الرجل حتى لا تنجاد المبيرة وقول الواقف وقفت هذا على حفاظ
القرآن وحفاظ القرآن وقفت هذا عليهم وقول الشاهد والله على ان اعطي كذا وكذا
كذا وكذا الكون من الاول من موارد الخلاف فلا بد من موارد الخلاف فلا بد من خروجه
عن المحكوم به وخروجه عن المحكوم عليه ولعلك لا تجد مثل هذا المعنى الثاني انه
قوله حقيقة مطلقا يدل بظاهره ان المشتق يكون حقيقة في كل واحد واحد من
الازمنة الثلثة ويمكن ان يكون مراده اندرج موضوع المعنى الشامل للحال وهو المطلق
المبدأ في الجملة سواء كان في الحال او غيرها فاذا استعمل في كل واحد من الازمنة فقد استعمل
في المعنى العام ولم يكن استعماله في المستقبل باعتبار تحقق العام فيه بل استعمل فيه
من حيث الخصوصية وكان استعماله مجازا فلا كان قوله تعالى اقتلوا المشركين المعول عليه
فصار حاصل الدليل على كونه حقيقة انه لو لم يكن موضوعا للمعنى العام لما جاز
من الفقيه الاستدلال فالثالث باطل لا يخفى فساده الاستدلال بان مقصوده
هو ان العلماء في كل الاعصار يستدلون بآية السرقة والزنا على القطع والجلد وهم
من اهل اللسان فلولا انهم فهموا من السارق والزاني ما يشمل المتصف حال التكلم وما

والحق ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة اذا كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف بالمبدأ ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او محكوما به وسواء طرأ الضد اولا منه

وبعضها في زمان المستقبل بالنسبة الى زمان الخطاب لما جاز لهم ذلك الاستدلال لان الخصم ان يقول انهما موضوعان لمن تلبس بهما في زمان النزول فاطلاقهما على المتلبس في زمان يكون مجازا والاصل عدمه فلما استدلوا بهما علم ان المشتقين ونظائرهما حقائق فيما قلناه والجواب انه على ما ثبت يلزم الاشتراك بين المتلبس بالمبدأ في زمن النطق وبين المعنى العام والمجاز خير منه وان يكون كون المشتق محكوما عليه قرينة معنى الاشتراك ليس اولى من ان يكون قرينة التجوز فيمكن ان يكون بناء الاستدلال على المجاز لوجود القرينة على انا نقول لعل الاستدلال باشال هذه الايات كان بخطابات المشافهة وحاصله اثبات الحكم لمن في زمن الخطاب ثم اثبات الحكم بعده بالاجماع على اتحاد حكمهما الا انما الغرض الدليل ثم لا يخفى ان هذا القول من الفرق مبني على ما نقلنا من مذهبه في المشتق من كتاب جمع الجوامع وشرحه ويظهر وجهه وجميع ما قلناه مبني على ان يكون مقصود شارح المنهاج ما هو الظاهر من كلام الشيخ جواد رحمه الله ويعلم منه الحال على تقدير حمله على ظاهره ومن الغريب انه قال ومن فوائد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للبائع اذا مات المشتري قبل وفاء الثمن من قوله ايما رجل مات وافلس فصاحب المتاع احق بمتاعه فان قلنا انه صاحب حقيقة باعتبار ما مضى يرجع فيه لانه داخل تحته وان قلنا انه مجاز فلا ويتعين الحمل على المتفق انتهى اقول الا ليس صاحب المتاع محكوما عليه في هذا الخبر فكيف يجوز ان يجعله من فوائد الخلاف الذي لا يكون الا في المحكوم به فقط نعم وغاية ما يلزم على هذا القائل كون اكثر الخطابات فاسقين بل مشركين حقيقة اذا كان محكوما عليهما باعتبار سبق الوصفين منهم ولعله لم يرض به وبالجملة حال هذا الفصل ادون من اخواته قوله والحق ان اطلاق المشتق اه اعلم ان الشروط التي ذكرها المصنف لم اطلع عليها في كلام غيره والظاهر عندي عروض اشتباه له في البحث وخلط بين من يطلق عليه المشتق باعتبار الملكة

والصناعة وبين من يطلق عليه باعتبار قيام المصادر ومبادي الاشتقاق من الاحداث بيان ذلك ان قولنا الكاتب والخياط والقارئ وامثالها كما يطلق تارة على من زاول تلك الاحداث واتخذها شغلا الى ان صارت صنعة وحرفة له ويطلق تارة اخرى على من حصلت له الملكة من دون اعتبار الصنعة والاشتغال ويطلق ايضا على من زاول تلك الافعال ولو مرة واحدة من دون اعتبار كونها حرفة لمن يطلق عليه وكونها ملكة فيها ولنا ندعي ان الخياطة والكتابة ونحوهما من المصادر ومبادي الاشتقاق موضوعة لغة للملكة او الحرفة والا فهنا ايضا البحث عنه اذ يكفينا تحقق الاطلاقات الثلاثة وصدق قولنا هذا خياط وذلك كاتب مثلا بمعنى ذي الحرفة او الملكة شاملا الذي صنعته الخياطة والكتابة او ملكتهما وكذب سلبهما وان انصف الموضوع بالضد الخياطة والكتابة بالمعنى المصدري او نقائضهما وصدق هذا ليس خياطا وذلك كاتبا بالمعنى الثاني بمعنى ذي الحرفة او الملكة وكذب ايجابهما حال لم يكن التشاغل ذا الحرفة او الملكة اصلا او كان ولكنه نام حتى نسي العلم او اعرض عن الحرفة وترك الاشتغال بها كما يعتبر سواء اشتغل بحرفة اخرى ام لا وتصدق في هذه التالية اذا حاط المعرض اتفاقا او بحسب النادر للفعل اذا عرفت هذا فنقول ان صدق الموجبة وكذا التالية على التقدير الاول لا يستلزم ان عقلا ولا لغة ولا عرفا صدق الخياطة والكتابة من موضوع القضيتين بل يصدق الخياط على من اتخذ الخياطة شغلا في وقت من الاوقات وان لم يحصل له ملكة الخياطة من غيرها لا ولا دخل لصدق الخياط هذا على ذي ملكة وعلم بها نعم جرت العادة بممارسة اهل الصناعات لصنائعهم واشتغالهم بها اكثر من اشتغالهم بغيرها وكذا جرت العادة بحصول الملكة بكثرة المزاولة فظهر انه لا نزاع في الاطلاقين الاولين مع عدم اتصاف ما يصدق عليه المشتق بالمبادي التي هي الاحداث بل النزاع فيها انما هو مع اتصاف الذات بالقصد

والملكة وعدمه والامراض والترك ينافي الاول عند والملكة ينافي الثاني وكثرة الاشتغال
بالمعاني المصدرية امر عادي لا دخل له في صدق المشتق بصدقه حقيقة مع وجود
الصنعة والملكة عند الكل وان علم المبدأ بالمعنى المصدري يصدق ايضا مع علمها
باعتبار الوجود الثاني حقيقة عند جماعة ومجازا عند اخرين سواء وحدث المعاني
المصدرية ام لا واما النزاع مع علم انصاف الذات بالمعنى الحدثي والانصاف
برفي الاطلاق الاخير فنقول ان من يقول بكونه حقيقة مع عدم الانصاف لا يشترط
اكثرية الانصاف ولا عدم الاعراض والرغبة ومن يقول بالمجازية يقول به وان كان
الانصاف اكثريا ولم يكن هناك اعراض وبعضه كالجسم اذا اسود في آن واحد ثم ابيض
مدة بقائه وكذا الشجر اذا اثمر سنة ولا تثمر سنين كثيرة فاطلاق الاسود والمثمر
حقيقة عند الاول ومجاز عند الثاني وكذا البائض مع عدم وجود الثمرة وكذا اذا كان
زمان وجود التوالد والانتاج اطول من زمان عدمه ثم انه قد سبق ما يظهر منه ان
القول بالتجوز مع ظهور ان الضد والنقيض ينافي وان تعميم محل النزاع غفلة او
تغافل فلا تغفل فان قلت يمكن ان يكون نظر المصنف فيما ذكره من الاشتراط الى مثل ما
ذكرته في الجواب الحقيقي عن استدلال الثاني بما يشتق من المصادر السيالة وذلك
لان حاصل استدلاله هو ان اهل العرف يطلقون المشتق في زمان عدم التلبس بعد
الاشتغال من دون نصب القرينة اذا كان ذلك العدم متخللا في جنب الوجود
كالمتخلل في زمان الاول وفي جنب زمان الثاني ولم يكن الموصوف تاركا معرضا لان
الاعراض مظنة الاستمرار زمان العدم وطوله فلا يكون تخلله ولا اشتباه لا اشتراك اللفظ
كما زعمت قلت ان اهل العرف يطلقون المشتق حقيقة في زمان عدم التلبس اذا كان
متخللا بين زمان الوجود من الانات الماضوية والمستقبلة ويجعلون ذلك بمنزلة
المعدوم او في حكم زمان الوجود لقلته ولعدم الاعراض لا مع علم ارادة التلبس بعد

العدم

لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقارئ والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات هذه الافعال حتى باو بعيد الطبع السليم في اكثر الامثلة وغير موافق لمعنى مباديها على ما في كتب اللغة متن

العدم ايضا بكون مجموع الزمان المركب من الانات الماضوية والمستقبلة التي هي ظرف الوجود مع هذا الزمان المتخلل ظرفا للتلبس عندهم فاطلقوا المشتق على المتلبس بالمبدأ وابن هذا من اطلاق المشتق على الشيء حقيقة باعتبار التلبس في الماضي وهذا هو محل النزاع وبالجملة نحن نسلم ان الاطلاق من اهل اللغة والعرف حقيقة مع علم التلبس بالمبدأ المصدري مع ارادة ذي الملكة او الحرفة من المشتق او جعل زمان العدم في حكم زمان الوجود واما غيرها من الصورتين فلا نسلم كون الاطلاق حقيقة فيه وذلك كالاطلاق في اوقات الترك مع علم عدم تخلل التلبس ثانيا واما مع التوقع فيصير كما قلنا متخللا بين الزمانين وقد عرفت حاله وهذا الذي قلناه ظاهر فيما يوجد في آن ويتم في آن ثم يعدم ثم يوجد مثله بلا مهلة واما السيالات فاعلم ان من الاشياء ما يوجد كل جزء منه في جزء من الزمان ويوجد الكل في الكل فلا يصح حقيقة الحكم على المجموع بالوجود في جزء من الزمان حتى الجزء الاخير لان الوجود فيه ايضا ليس الا الجزء الاخير من الشيء ولكن اهل العرف يتسامحون ويحكمون عليه بالوجود من اول آنات الحدوث والشروع الى الفصل الاخير واما المتلبس بجزء منه متلبس به حقيقة عندهم بل بعض المتلبس ايضا كذلك اذا كان تخلل العدم قليلا وانما يتحقق علم التلبس عندهم بعد تمامه وتخلل وجوده بالعدم الى الفصل والاطلاق الذي هو محل النزاع يتحقق في زمان هذا العدم لا في ما بعده من زمان الوجود قوله لانهم يطلقون آه اقول لا يخفى ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه لانا لا نسلم اطلاق تلك المشتقات على غير ذي الملكات والصنائع من دون نصب القرينة مع علم الانصاف بالمعاني المصدرية الحدثية وان كانت مدة ذلك العدم قليلة ولم يكن من يطلق عليه معرضا ولا اشتباه مع ظهور ان ضد المعاني المصدرية او نقيضها ليس موضوع النزاع قوله والقول بان الالفاظ المذكورة آه اقول لم يدع احد ولا يدعي ادعاء ان جميع المبادي موضوعة للملكات ولا احتياج لمن يقول بالتجوز الى هذا الدعوى

وقال الشارح الرضي نقلا عن ابي علي والرماني ان اسم الفاعل مع اللام فعل في صورة الاسم قال ونقل ابن الدهان ذلك ايضا عن سيبويه ولم يصرح سيبويه بذلك بل قال الضارب زيدا بمعنى ضرب انتهى والحاصل ان اسم الفاعل بمعنى الماضي في كلامهم اكثر من ان يحصى والاصل في الاستعمال الحقيقة وكذا غيره من المشتقات ومن فروع هذه المسألة ما لو قال العبد وقف الشيء الفلاني على سكان موضع كذا فهل يبطل حق الساكن بالخروج عن الموضع مدة قليلة او كثيرة على وجه الاعراض او بغير وجه الاعراض وقد عرفت التحقيق الباب الاول في الامر والنهي وفيه مقصدان الاول في الامر وفيه مباحث الاول في ان صيغة الامر هل تقتضي الوجوب ام لا اختلف الناس في ذلك فقيل انها للوجوب وقيل للندب وقيل للقدر المشترك بينهما وهو الطلب وقيل بالاشتراك بينهما لفظيا وقيل بدرج الاباحة بينها لفظا او معنويا باعتبار الاذن في الفعل وقد يدرج التهديد بينها لفظا وقيل بالوقف في الاولين وقيل الوجوب شرعا لا لغة والحق انها للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب ولكن يدل الشرع على وجوب امتثال الاوامر الشرعية فيحكم بالوجوب عند التجرد عن قرائن الندب فهنا مقامان الاول انها حقيقة في الطلب الذي هو القدر المشترك عليه بوجوه متن

الباطلة كما ظهر لك ثم انه لا بأس عن استعمال الكاتب والخياط والقارئ على ذوي الملكات والصنائع سواء كان استعمالا حقيقيا او مجازيا والحاصل ان العقل والوجدان والذوق ليس لها مدخل في الاوضاع والحقيقة والمجاز قوله وقال الشارح الرضي اقول لا يظهر حقيقة الحال الا بنقل ما قاله هنا المحقق لان المصرح قد اقتصر اقتصارا مخلا قال ره في بحث الموصولات ان اصل الضارب والمضروب الذي ضرب والذي ضرب فلما قصدوا دخول اللام الاسمية المشابهة الحرفية على صورة الفعل تغير الفعل المبني للفاعل الى صورة اسم الفاعل والمبني للمفعول الى صورة اسم المفعول فتكون هذه الصلة فعلا في صورة الاسم ولو كان اسم فاعل او مفعول حقيقة لم يعمل بمعنى الماضي كالمجرد عن اللام وقال في بحث اسم الفاعل فان دخل اللام استوى الجميع في جواز العمل بمعنى الماضي وغيره وقال المازني وابو علي ان اسم الفاعل مع اللام لا يعمل الا اذا كان ماضيا نحو الضارب زيدا امس عمرو ولم يوجد في كلامهم عامل الا بمعنى المضي ثم قال الحق انه بمعناه باللام وان لم يكن مع اللام اسما فاعلا في الحقيقة بل هو فعل في صورة الاسم كما تكرر ذكره ونقل ابن الدهان ذلك عن سيبويه ولم يصرح سيبويه بذلك بل قال الضارب زيدا بمعنى ضرب ويحتمل تفسيره بذلك انه اذا عمل بمعنى الماضي فالاولى جواز عمله بمعنى الحال والاستقبال ثم قال وانما عمل ذو اللام مطلقا اي بمعنى الماضي وغيره لكونه في الحقيقة فعلا انتهى ويظهر للمتأمل في هذا الكلام وغيره من اقوال علماء النحو والمعاني كذا على ان الاتفاق منهم واقع على كون اسمي الفاعل والمفعول التي على ما يدل عليه الحال اذا وقعا صلتين اللام الاسمية وان موضع النزاع ههنا هو المدلول الافرادي لهما فما نحن فيه في واد وما نقله عن المحقق الرضي في واد اخر ويظهر ايضا ان اكثر النحاة يقولون ان اسم الفاعل مع اللام يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال او انه فعل ماض ومضارع في صورة الاسم ولهذا لا ينتقض تعريف الاسم والفعل به

١٦

الاول ان المفهوم من الصيغة ليس الا طلب الفعل ونفي الاخطار بال الترك فضلا عن المنع عنه ولهذا عرف النحاة واهل الاصول الامر بانه طلب الفعل على سبيل الاستعلاء او العلو الثاني ضعف قول مثبتي الفصول المميزة من الوجوب والندب في حقيقة صيغة الامر كما يطلع عليه الثالث كثرة ورود الامر في الاحاديث متعلقا باشياء بعضها واجب وبعضها مندوب من دون نصب قرينة في الكلام وهذا عنه جوابا بانه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك وكذا كثرة وروده متعلقا بالامور الواجبة وكذا بالمندوبة من دون نصب القرينة في الكلام لا يدل على نفيه كون الصيغة حقيقة في القدر المشترك كيف يجوز استعمالها في الواجب والندب بدون القرينة اذ المجاز لا بد له من القرينة لانا نقول الصيغة ليست مستعملة الا في الطلب انما يعرف كون متعلق الصيغة جائز الترك او غير جائز الترك من موضع آخر فليست مستعملة في معناها الحقيقي والقول باحتمال اقترانها بالقرينة حين الخطاب وخفائها علينا الان مما يأبى عنه الوجدان لبعد خفائها في هذه المواضع على كثرتها ولا شك ان كلا منهم ثبتنا يحكم من قال بانها حقيقة في الوجوب بوجوه احدها ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يكن هناك قرينة اصلا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء لتركه الامتثال فيكون للوجوب والجواب لا شك في تحقق العصيان والذم على تقدير انتفاء القرينة والقرائن في مثل هذه المواضع لا يكاد يمكن انتفاؤها اذ الغالب علم العبد بالفائدة او بعادة مولاه او معرفته بنفسه ان مولاه لا يأمره بما فيه صلاح مولاه بل ما يختص منفعته بغيره او ان يعود على السيد منه نفع ولا ضرر ثم لا ذمه العقلاء اذا لم يفعل وهذا ظاهر متن

بل هو داخل في حد الفعل وخارج عن حد الاسم حقيقة وان اجرى عليه في اللفظ بعض احكام الاسم ولا اعرف من الاصوليين احدا انكره لا لدلالة الاسمية على نفي ما يدل عليه الجملة الفعلية ولا كونه اصلا في الحقيقة قال الاسنوي في شرح المنهاج الثاني اي من ادلة النافي ان النحاة اي جمهورهم قالوا ان النعت بمعنى المشتق كاسم الفاعل والمفعول اذا كان بمعنى الماضي اي وليس معه آل لا ينصب مفعولا بل يتعين جره بالاضافة كقولك مررت برجل ضارب زيد امس اقول تأمل في هذا الكلام وانه كيف خصص الاسم بالمجرد عن اللام ليكون من محل النزاع قوله والحاصل ان استعمال اسم الفاعل الخ لا احتياج في اثبات استعمال العرب لاسم الفاعل بمعنى الماضي الى كثرة تتبعهم ولا في ان النحاة يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل وان ضارب في زيد ضارب عمروا امس اسم فاعل انما الخطب في كون ذلك الاستعمال بطريق الحقيقة وقد تقدم ما فيه كفاية لك في معرفة ما هو الحق قوله والاصل في الاستعمال الحقيقة الخ اقول نعم اذا لم يعارضها ما يرجح المجوزية وقد تقدم ذكره قوله ومن فروع المسألة الخ اقول فقد يبقى ساكن بلد كذا لمن اتخذه وطنا ويصدق حقيقة بالاتفاق ما دام الاتخاذ باقيا وان خرج منه قليلا او كثيرا ويصدق مجازا مع الترك والاعراض عند جماعة وحقيقة ايضا عند آخرين سواء كان فيه او في خارجه وقد يبقى لمن يتلبس بالكون فيه حقيقة حال التلبس وفاقا ومجازا مع عدمه وان كان فيه وحده عند جماعة وحقيقة ايضا عند آخرين قوله فوائد الاولى اقول ما استدل به واضح عندي قوله احدها ان السيد الخ هذا ما استدل به صاحب المعالم وما كان غرضه اثبات الحقيقة اللغوية ضم الى الادلة المذكورة مقدمة اخرى هي ايضا عدم النقل حتى يتم المطلوب اعني المعلوم مطلوبية الوضع اي وضع الواضع هذه الصيغة لمعنى كونه الوجوب وغيره غير معلوم يحتاج الى الاثبات ولا يخفى ان اصالة عدم النقل لا تدل على كون الصيغة حقيقة في الوجوب لغة اذ يجوز

ولا دلالة الباقية اثبات قرينة تدل على عدم جواز ترك ما تعلق به امر الشارع ويجيء بعضها والجواب ان هذه الآيات لا تدل على كون الصيغة حقيقة في الوجوب كما لا يخفى ويحتج من قال بانها للندب مرة لحديث ما مر كما قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم او ما شئتم وجوابه قد ظ البطلان لتفسير الاستطاعة بالمشية وثانيها مساواة الامر السؤال الا في الرتبة والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر وجوابه منع المساواة اولا ونقل اهل اللغة عليها غير ثابتة ومنع دلالة السؤال على الندب ثانيا **المقام الثاني** انا نسلم الاوامر الشرعية لطلب الاسرع دليل يدل على جواز ترك الامتثال والدليل ايضا من وجوه متن

كونها بمعنى الطلب والندب مثلا ثم استعملها الواضع في الوجوب مجازا فاشتهرت عند اهل العرف فصارت حقيقة عرفية واصالة عدم النقل تابعة بحالها مع علم الوضع للوجوب فان قلت نحن نفرض العبد والمولى في نفس الوضع فيثبت كون الصيغة حقيقة عرفية في ذلك الزمان وهذا القدر يكفينا او نقول كما ان الاصل عدم النقل كذلك الاصل عدم التعدد قلت هذا اعتراف منك بانسداد ذلك المقدمة وحصل الدعوى للحقيقة العرفية وكلامنا مع من يدعي العرفية وهي الاحتياج الى تلك المقدمة واما اصالة عدم التجوز فهي انما تفيد في موضع علم استعمال اللفظ من يستعمل في معنى وكان اللفظ محتملا للحقيقة والمجاز فتحمله على الحقيقة لاصالة عدم التجوز وفي هذا المقام لا نعلم استعمال اللغوي لهذه الصيغة كيف كان فهل استعملها في الوجوب مع القرينة او استعملها بحيث كانت الحقيقة من الحيثيات فتحمل الثاني فحملها على الوجوب حقيقة متمسكين بهذا الاصل ثم استعملها اهل العرف كذلك ولا كلام لنا الان في كونها حقيقة عرفية والكلام فيها بل في مطلق الحقيقة ما ذكروا المصدرة من دوام القرينة مع فرض تحقق الصيغة منفكة عن جميع القرائن لا نسلم الذم على انا نرى العقلاء كثيرا ما يذمون تارك المستحب لا سيما عند الرجا البالغ والتعفف ولهذا يذمون العبد ايضا اذا ترك الامر الذي يعود نفع امتثاله اليه لا الى غيره ونظائره في انه يذم الذم احتمال الوجوب وتارك الامر الدائر بين الوجوب والاستحباب بحكم المذمة عقلا **قوله** والادلة الباقية اثبات آه منها قوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام ليس على حقيقته في كلامه سبحانه لعلمه وانما سيق في معرض الانكار ولولا ان الصيغة للوجوب لما كان الانكار متوجها قول الاستفهام التقريري يشعر بالاستنكار فيتم مطلب الخصم ويتجه العتب في العتاب ولهذا العتاب لعنه الله وقال الشارع اقتحم منه وتارك الامر الندبي اذا كان تاركا على طريق الاستنكار يستحق العقاب كتارك الواجب ومنها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره حيث هدد سبحانه مخالف

للامر

الأول ان امتثال الامر طاعة اذ ليس معنى الطاعة الا الانقياد كما صرح به ارباب اللغة وحصول الانقياد بامتثال الامر بديهي وترك الطاعة معصية لتصريح اهل اللغة بان العصيان خلاف الطاعة والعصيان حرام لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم **الثاني** قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مع الآيات الدالة على ترك الطاعة كقوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا وغيرها **الثالث** قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم والتهديد على مخالفة مطلق الامر لا يتصور الا مع وجوب امتثال مطلق الامر لا يتصور الا مع وجوب امتثال مطلق الامر **الرابع** ما ذكره السيد المرتضى من حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب والظ كون ذلك حاصلا مما ذكرناه في هذا المقام متن

الامر للتهديد دليل الوجوب وفيه نظر ظاهر اذ لفظة عن امره تدل على اعتبار معنى زائد على المخالفة مثل كان نيتضمن معنى الاعراض او بعينه فتكون هذه المخالفة لعلها تكون سببا للتهديد وان كان الامر ندبا ومنها قوله سبحانه واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم اقول ان علم المخاطبين بان النبي صلى الله عليه طلب الصلوة من جميع المكلفين الذين دعاهم الى الايمان بطلب ايجابي يجعل هذا الفعل شعار الدين مميزا بينه وبين غيره من الاديان يصح سببا لتوجه الذم على الترك بعد الامر وان كان حقيقة في القدر المشترك **قوله** الاول ان امتثال الامر آه فيه نظر لانا نقول مثلا في التعجب للغة امتثال الامر مطلقا سواء كان امر الشارع او غيره طاعة وانقياد وترك الطاعة عصيانا فيكون العبد التارك لامتثال امره لا معاصيا وليس الواجب الا ما يعد تركه عصيانا فيكون الامر حقيقة في الوجوب بحسب اللغة والذم من لوازم العصيان فهو في ما هو جوابك فهو جوابنا مع انا نقول امتثال الامر الندبي طاعة فيكون تركه عصيانا بل ما قلته الجواب الجواب والحل ان كل عصيان خلاف الطاعة وليس كل خلاف الطاعة عصيانا الا اذا كانت الطاعة واجبة مع ان ظاهر كلام السيد المرتضى رضي هو ان مخالفة المندوب عصيان ايضا كما نقل عنه عند بيان قوله تعالى وعصى آدم ربه **قوله** الثاني قوله تعالى اطيعوا الله آه توجيهه ان الامر وان لم يدل بنفسه على الوجوب ولكن يفهم ذم التارك بتم المط وهو وجوب امتثال كل الاوامر لان ترك الطاعة اذا كان منهيا عنه لا يتحقق امتثاله الا بانتفاء جميع افراد الماهية ولا يتحقق جميع افراد الترك الا بالاتيان بجميع افراد الطاعة اقول فيه نظر لان في الآية الثانية ليس الا ذم التولي وهو ترك الطاعة اعراضا واستخفافا والاستنكاف عن حرمته بل في حكم التارك وان كان الامر ندبا مسلما الاتحاد فيكون الحاصل ان من لم يطع فهو مذموم هذا ولا يتفعل ان ذعله

لما مرّ في المقام الاول وكلاهما لا بعدم النقل واعلم ان صاحب المعالم قال ره ولو هذا البحث فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا
المروية عن الائمة عم ان استعمال الصيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها
من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد وروده الامر به منهم عم انتهى كلامه
اعلى الله مقامه وانت بعد خبرتك بما ذكرنا تعلم ان صيغة الامر في كلام الائمة عم ليست مستعملة الا فيما استعمل فيه في كلام الله
وكلام جدهم صلى الله عليه وآله وكيف يتصور منهم نقل لفظ كثير الاستعمال عن معناه الحقيقي في كلام جدهم من غير تنبيه واعلام لاحد ان عرفنا
فهذا اللفظ هذا المعنى حاشاهم عن ذلك بل الصيغة في كلامهم ايضا مستعملة في طلب مبدأ الصيغة وانما يعلم العقاب على
الترك وعدمه من امر خارج ومتى ورد في كلامهم ايضا مجردا فمحمول على الوجوب المذكور لفرض طاعتهم ايضا لما مر ولما رواه

الكليني في باب فرض طاعة الائمة عم
الكافي بسنده عن بشير العطار قال
سمعت ابا عبد الله عم يقول نحن قوم
فرض الله طاعتنا وانتم تأتمون بمن
لا يعذر الناس بجهالته وبسنده عن
ابي جعفر عم في قول الله عز وجل وآتيناهم
ملكا عظيما قال الطاعة المفروضة وفي
الصحيح عن ابي الصباح الكناني قال
قال ابو عبد الله عم نحن قوم فرض الله
عز وجل طاعتنا الحديث وروى
الحسين بن ابي العلاء في الصحيح قال
ذكرت لابي عبد الله عم قولنا في الاوصياء
ان طاعتهم مفترضة فقال نعم هم الذين
قال الله عز وجل اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم وهم الذين
قال الله عز وجل انما وليكم الله ورسوله
والذين آمنوا وفي الصحيح عن معمر بن
خلاد قال سأل رجل ابا الحسن عم فقال
طاعتك مفترضة فقال نعم فقال مثل
طاعة علي بن ابي طالب فقال نعم و
في الموثق عن ابي بصير عن ابي عبد الله عم
قال سألته عن الائمة عم هل يجرون
في الامر والطاعة مجرى واحد قال نعم
الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة المذكورة
في هذا الباب وفي غيره ولا شك ان
المستفاد من طاعتهم طاعتهم ولعله ٩

ايجاد ما فيه الاطاعة يلزم عدم ايجاد الاطاعة المفترضة كيف لا ولا يوجد الخاص الا
وقد مر جميا العام فالذم انما هو لسببه وهو عين المشاد عن فيه **قوله** لما مر آه يعني
بناء الدليل ان صيغة الامر حقيقة في الطلب لا الوجوب فيكون فهم الخطاب الوجوب
مستندا الى ما قلنا من الادلة الخارجية ولان الاصل عدم النقل فيكون الصيغة مستعملة
في الكتاب والسنة في الطلب فهم الوجوب من الخارج **قوله** لفرض طاعتهم ايضا لما
قوله فانه لا الامر بالطاعة اولي الامر هو نفسه لا يدل على الوجوب بل فيه الا ان الامر
الا الرسول صلى الله عليه وآله وان ضمت مقدمة اخرى هي ان ما اطاعتهم عين طاعته صلى الله عليه وآله فقد عرفت
الجواب **قوله** ولما رواه الكليني ره آه القدر المسلم هو وجوب طاعتهم في مقابلة
من لا يجب الطاعة اصلا كالجبت والطاغوت وحزبهما الظالمين فالحاصل انهم
من يجب اطاعته لا ان كل اوامرهم مما يجب امتثاله وان لم يعلم ايجابهم **قوله** لنا
تبادر رفع المنع من الفاعل آه ان اراد ان الرفع مدلول الامر لو وقع بعد الحظر فممنوع
مسلم وان هذا المعنى من مدلول الصيغ وان اراد انه لازم عقلي فهو كذلك لكنه لازم
على جميع التقادير سواء كان هذا الامر للوجوب او لغيره والحاصل انك ان عرفت
بوروده الامر بعد الحظر ارادته كل واحد من الوجوب ولغيره فلا تخرج من كونه حقيقة
في الكل او مجازا فيه او بالتوزيع فعليك ببيان ما هو الحق وكيف شيء ولم يقع غلبة
استعمال الامر بعد الحظر في الاباحة شرعا كما ادعاه الحاجبي حتى يصير حقيقة شرعية
ولعله لم يقع اذ لم يجد على الدعوى بينة والظاهر انه فيما بعد الحظر كما هو في غيره
اعني القدر المشترك بين الوجوب والندب والخصوصيات مستفادة من الخارج
قوله وهو الحق آه ما عبرت بالحق حق من المهم هيهنا تحقيق المذاهب بتحرير حال
نزاع المسئلة على قول كل واحد من القائلين فنقول القائل بالتكرار يقول بالاثم
على تقدير الاكتفاء بالمرة والامتثال انما يتحقق بالاتيان بجميع الافراد الممكنة

لجب

٩
فامتثال اوامرهم واجب مطلقا الامادل دليل على جواز عدم العمل به وهذا ظاهر **تذنيب** اختلفوا في صيغة الامر اذا وردت بعد
الحظر على اقوال الوجوب والندب والاباحة وتابعه ما قبل الحظر والتوقف والاباحة والحق ان صيغة الامر اذا وردت بعد الحظر و
الكراهة او في مقام مظنة الحظر او الكراهة بل في موضع تجويز السائل واحدا منهما كان يقول العبد هل اتأثم او احرج او يجوز لك
المولى له افعل ذلك لا تدل الا على رفع ذلك المنع الحرجي او التنزيهي المحقق او المحتمل وهو كالاذن في الفعل المشترك بين الاباحة و
الندب والوجوب فالاباحة مثل فاذا حللتم فاصطادوا واما الندب مثل فاذا قضيتم الصلوة فانتشروا واما الوجوب مثل فاذا انسلخ الا
شهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم لنا تبادر رفع المنع من الفعل والظاهر انها مجاز في هذا المعنى والتبادر لاجل القرينة والحق ان
الصيغة بالمنع المحقق والمحتمل وتقليلها الحل ونحوها لما عرفت المنع في البعض وايضا اجراء ادلة الوجوب والندب لا ينهض فيما نحن فيه لا

فرع نهم الطلب من الصيغة وتبعها
لمفهوم الامر وهو انما ليس كذلك
البحث الثاني اختلفوا في دلالة صيغة
الامر على الوحدة والتكرار على اقوال ثالثها
بعض الحق عدم دلالتها على شيء منهما لنا
تبادر مجرد طلب الفعل من الصيغة من
غير فهم شيء من الوحدة والتكرار منها كالزمان
والمكان وغيرها من المتعلقات والتكرار
مكابرة وايضا لو دلت على التكرار لعمت
الاوقات لعدم الاولوية فصار تكليفا
على خلاف ما قيل بانها لو لم يكن التكرار
لما تكرر الصوم والصلوة وغيرهما وكما
كانت دلالة الصيغة النهي حيث اقتضت
التكرار ولا استلزامها اياها بالنظر الى
الضد وتكرار اللازم يستدعي تكرار الملزوم
فهو باطل لان تكررهما يتكرر من العبادات
انما هو لدليل آخر كما تلقته على تقدير
تكرره وايضا التكرار على هذا الفرض
لا يتصور ان يكون مستفادا من مجرد صيغة
الامر وايضا ينتقض بالاتيان بالحج
ونحوه والثاني قياس في اللغة مع
الفارق اذ النهي يقتضي انتفاء الحقيقة و
الامر اثباتها والثالث باطل لما يجيء من
عدم الاستلزام وبعد التسليم فالنهي هنا
تابع للامر في التكرار وعدمه لا بالعكس
القائل بالمرة يقول يتحقق الامتثال بالمرة
ولا يتحقق انه لا اتيان كونها الجزء الطلب
اصالة لزيادة الذمة صح

يجب العقل والشرع فلا بد ان نقول ان مدلول الامر الطلب المتعلق بجميع الافراد فاثبات
لم يأت بالجميع لم يكن ممتثلا والقائل بالمرة قيل انه يمنع من الزيادة ويرى التكرار اثما
فمدلول الامر منه الطلب المتعلق بالواحد من افراد الماهية الذي يوجد اولا
ان لا يكون معه غيره ولا ادري ما يقول لو فرض ايجاد افراد منها في ان واحد
واحد يقول بكون المطلوب واحدا معينا ليخرج بالفرد عنه وان كان وذلك الايجاد اثما
بالنسبة الى ما عدا هذا المعين بناء على جواز اجتماع الامر والنهي باعتبارين مختلفين
ام يقول بالبطلان بناء على عدم الجواز وقيل انه يقول بحصول الامتثال بالمرة الاولى
خاصة وليست الثانية والثالثة وهكذا امتثالا للامر ولا محالفة وبعضهم
من المرة الاولى الفرد الموجود اولا ايضا او على تقدير وجود افراد منها معا الظاهر
على مذهبه ان الواحد المعين مطلوب فيخرج بالفرد عنه ان يخرج اليه ولا اثم هنا و
القائلون بالماهية مختلفون فبعضهم صرح بالسكوت عن الزيادة نفيا واثباتا
وبعضهم صرح بتحقق الامتثال بالزائد قال الشهيد قدس سره في الذكرى الامر
المطلق لا يدل على تكرار ولا على مرة بل على حجة ايقاع الماهية وايقاعها وان كان
لا يمكن في اقل من مرة الا ان الامر لا يدل على النفي بها حتى يكون مانعا من الزيادة
بل انما كان عنها فقال ولدى ره في المعالم بعد الجواب عن احتجاج القائل بالمرة ولا
ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا واتيانا
بالمأمور به وما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو
طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقع انتهى وانت تعلم ان ثمرة الخلاف بين
من قال بدلالة الامر على المرة مع القول بالسكوت عن الزيادة ومن قال بالماهية
مع عدم اخذه ره تصحيحا الثاني يقول ان مدلول الامر طلب الماهية من حيث هي
فكما ان المقيد مسكوت عنه بالنسبة الى هذا الطلب كذلك الواحد من حيث هو واحد

فلو فرضنا جواز ايجادها من غير انضمام بالوحدة والتعدد لكان هذا الايجاد اتيانا
بالمطلوب وامتثالا للامر فاذا اتى المكلف بافراد متعددة دفعة من غير ترتيب كون
الجميع امتثالا من غير ترجيح وتخصيص واما على القول بالمرة فالمدلول طلب الماهية
المتقيدة بالوحدة فيكون المطلوب شيئا بخصوصه بالقرينة كما اشرنا اليه واما على تقدير
ايجاد الافراد المتعاقبة فلا يكاد يتحقق ثمرة الخلاف اذ على القولين يتحقق الامتثال بالفرد
الاول ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال بل ربما كان الاتيان بالفرد الثاني بقصد امتثال
الامر في الواقع وان لم يدل عليه الامر المتعلق به تشريعا في الواقع بالايجاد الواقع قال الشارح
الكل في الكل في شرح القدوس في بحث الامتثال المتعددة اذا اجتمعت على المكلف
ترجيح صورة التداخل ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا من تحقق الامتثال في تحقق كونه
لان عقيب الامتثال لا معنى للاتيان بها ثانيا للامتثال كما هو الظاهر سواء كان الامر
للوحدة او الطبيعة من غير وحدة ولا تكرار ثم ينظر في الاشكال في تعدد الغسل للاجناب
بناء فيه الخلاف في التداخل لجهة العبادة الغير المتلقاة من الشارع الغير المتلقاة
لامر الا ان يمنع كليته هذه المقدمة لعدم دليل عام عليها من الادلة والروايات
الظاهر وانما هو المشهور في السنة القوم فلا يبعد ان يقع بعض الناس في الاتيان
بفعل امر الشارع بنوعه على الكيفية المتلقاة منه باحتمال ان يكون مراده احتياطا
مع عدم الحكم بوجوبه او ندبه انتهى كلامه الشريف بالفاظه واما من قال بان الزيادة
امتثال ايضا فلا محيص من ان يقول بان الصيغة مدلولها طلب الماهية سواء تحققت في
ضمن فرد واحد او افراد متعددة على ان يكون هذا التعميم مطلوبا ومرجعه طلب احد
الامرين بتخيير الا طلب الماهية من حيث هي او يقول بان المطلق اذا كان الطبيعة الصادقة
على الشياع الابدالي دليل على اختصاص الطلب ببعضها يتحقق الامتثال بفرد واحد منها
وبافراد كثيرة لصدق الامتثال على المتعدد فان قال بالاول يرد عليه منع دلالة

الصيغة

تذييل الحق ان الامر المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكررهما الا اذا كانت الشرطية قضية كلية مثل كلما جاءك زيد فاكرمه او كان
الشرط او الصفة علة موجبة مثل ان كنتم جنبا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ووجه الثاني ظاهر وكذا على الاول
اذ السيد اذا قال للعبد ان دخلت السوق فاشتر اللحم فاشترى ثم عاوده لا يجب الشراء وهو ظاهر ولكن اكثر الاوامر المعلقة في
الاحكام مما يتكرر بتكرر الشرط لفهم العلية غالبا ولذا توهم البعض ان اذا يفيد العموم عرفا وان لم يفد لغة البحث الثالث
اختلفوا في دلالة صيغة الامر على الفور والتراخي على اقوال ثالثها انها لا تدل على شيء منهما وهو الحق الا ان الاقوى وجوب التعجيل
في الامر المجرد عن القرائن فههنا ايضا مقامان الاول عدم الدلالة على الفور ولا على التراخي ولنا تبادر المتبادر من الامر

١٦

الصيغة ولكن يدفع عنه اعتراض يشير اليه في الشق الثاني وان قال بالثاني يرد عليه
مع ما قلناه من انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال ان الامتثال لما حصل بالفرد الاول
فاما ان يبقى الطلب بالنسبة الى تحقق ثان للماهية او لا يبقى فان بقي فاما بالوجوب
او الاستحباب فعلى الاول كان قولا بالتكرار وعلى الثاني يكون مذهبا جديدا مع
اشتماله على استفادة الوجوب والاستحباب معا من صيغة واحدة وعلى الثالث
لا يعقل معنى لحصول الامتثال بالفرد الثاني ووجه الدفع على القول الاول هو اختيار
الاول بمعنى الوجوب بالنسبة الى التحقق الثاني ولكن على سبيل التخيير بينه وبين التحقق
في الاول كالتخيير بين التسبيحة الواحدة والثلث وبين التكبيرة الواحدة والسبع والقائل
بالتكرار يقول بالوجوب عينا وكتب بخطه ولسانا ونا مولانا احمد النراقي قدس سره
على قول صاحب المعالم ولا ريب في شهادة العرف الى آخر ما نقلنا عنه حاشية لا
باس بنقلها قال ره ان اراد بشهادة العرف كون الاتي بالفعل مرة ثانية او ثالثة
ممتثلا الامتثال الموجب فلا ينفعه لاحتمال ان يكون الامتثال باعتبار تحققه في ضمن
الاولى وان اراد بان العرف يشهد بامتثال الاتي بالفعل مرة ثانية وثالثة بالمرات
فالشهادة ممنوعة والتحقيق ههنا انه اذا امرنا الشارع بالاشتغال لعقلنا فيه
نعلم بامره كوننا مامورين بالاتيان به واذا اتينا به مرة علمنا بكوننا ممتثلين واذا
لم يكن في كلامه دلالة على التكرار فلا يدخل في الامتثال الفعل مرة بعد الاولى كما لا يخفى
بل لو فعل احد بالتشريع به لا يجوز كلامه من جوزه انتهى كلامه اعلى الله مقامه والظاهر عدم
دلالة الصيغة على الماهية والاكتفاء بالمرة للاحتياط قوله ولا يتكرر بتكررها نعم
مع الشرطين عدم الكلية وعدم العلية اذ تصير القضية حينئذ مهملة والمطلعية النافية
والشرط الجزاء فيها بحسب الكلام في قوة ان يقول اشتر لحما وقت دخول السوق فلا يفهم التكرار
الا على مذهب من يقول بدلالة الامر عليه واما قول المصنف فاشترى ثم عاوده

ليس لا طلب الفعل من غير تقييد بجزء من الاوقات والازمان منه وهو ظ الثاني وجوب المبادرة الى الاتيان بالفعل المأمور به و
ليس المراد بالفور في هذا المقام الثاني المبادرة بالفعل في اول اوقات الامكان بل ما يعد به المكلف الفاعل عرفا مبادرا ومعجلا و
غير متهاون ومتكاهل وهذا يختلف بحسب اختلاف الامر والمأمور والفعل المأمور به مثلا اذا امر المولى عبده بسقي الماء
فتأخيره ساعة تفويت للفورية ويعد العبد متهاونا واذا امره بالخروج الى سفر بعيد الغاية كالهند فتأخيره اسبوعا بل شهرا لا
تفويت للفورية ولا يعد متهاونا واما الدليل عليه من جهة الاول ان جواز التأخير على تقدير ليس الغاية معلومة اذ لا دلالة
للصيغة على غاية معلومة ولو استفاد الغاية من امر خارج يخرج عن محل النزاع لانه يصير من قبيل الموقت والكلام في غيره منه

ففيه ان عدم ايجاب الذم يمكن ان يكون للقرينة بل هو الظاهر **قوله** الاول الى قوله واما
نعم من ان الواجب المطلق لا نزاع في وجوب الاتيان بالمأمور به في زمان وذلك
الامر او المأمور به او غيرهما من عرف او عادة او غيرهما من القرائن على ان الامر قصد
اتباعه به من المكلف يجب ان يأتي به في هذا الزمان بعينه وصار عن التكليف
تاركا للمأمور به سواء كان متصلا بالطلب او متأخرا عنه قريبا منه بيوم او شهر مثلا
او بعيدا منه بسنة او سنين واما الاتيان به في زمان بعده فهو اتيان بالمأمور او اتيان
ذا شرف الى المأمور به وهو امر مرغوب اليه كما ان الاتيان به فيها بعد ان عد متكاهلا
نشعا فلا منها وتارك المستحب واتيان بالواجب مع ان الذي فيه النزاع فلم
تعينه طلب ايجاد الماهية في ضمن فرد منها من غير دلالة على الا الامر به لا من نص
اللفظ ولا من القرائن بل مع تجويز الامتثال به في اي جزء اتى به فيه من اجزاء زمان
التكليف اذا عرفت هذا فنقول جواز التاخير اذا لم يكن له غاية اصلا اي تجويز التاخير
من جميع ازمنة التكليف والتمكن يخرج الواجب عن كونه واجبا واما جواز التاخير مع
عدم العلم بالغاية بمعنى تجويز التاخير من اول زمان التكليف والتمكن الى ثانيه
وهكذا يجب ان لو اتى به في اي جزء من جميع ازمنة التمكن كان مجزيا وكان الاتيان مثلا
وان لم يأت به في المجموع كان عاصيا فلا نسلم انه يخرج الواجب عن الوجوب وانا نسلم
المكلف لجواز تنزيل التمكن فان قلت اذا جاز التاخير لا الى غاية معلومة فلو اخر المكلف
الفعل كجزء من اجزاء زمن التكليف بالحال على الثاني يلزم خروج الواجب عن الوجوب
وهذا ظاهر واما الاول فعن لزوم التكليف بالحال فلانه يجب عليه حرج ان لا يؤخر
عن اخر ازمنة التمكن مع انه لا يعلم الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه قلنا اما
الا فنختار الاول ونمنع لزوم التكليف بالحال وانما يلزم لو كان التاخير متعينا له
يجب تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال

بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالحال واما ثانيا فعلى تقدير تسليم جميع المقدمات يكون
دليلا برأسه لا اثباتا للملازمة التي ادعاها المصنف واذا العطف غير ما ذكرناه فقد يجيء
المصنف الامر مجردا عن القرائن وقال بوجوب التعجيل والمبادرة الى الامتثال على وجوبه [illegible]
عليه حال المأمور به وغيرها كما ذكره فنقول اما ان تدل هذه الامور على ان الامر طلب
اتباع المأمور به فورا وان كانت مختلفة في الدلالة كدلالة حال السقي على الاتصال
حال السفر الى الهند مثلا على جواز انفصاله عن وقت الطلب بزمان قصير او طويل
لا يفوت معه الفورية عرفا او لا تدل فعلى الاول لا يكون الامر مجردا وعلى الثاني
لا يمكن الامتثال حصرا في التعجيل على نحو هذه الامور بل يكون هذا النوع الخاص
من الامتثال من افراد الامتثال المطلق الذي دل عليه الامر المجرد من حيث هو امر مجرد
مثلا لو قال العبد اسقني فان فهم ان مراده السقي فورا من خصوص هذه المادة مثلا
الامر مجردا وان لم يفهم فاتيانه به فورا لا يكون الا انه فرد من التعجيل ومن اتى
بما اتى به محصلا للغرض من اغراضه لا لاعتقاد الامتثال الغير فان قلت انا نقول ان الادلة
الخارجية دلت على ان الامر قصد التعجيل فاذا علم المكلف ذلك فيعلم كيفية التعجيل
من حال المأمور وغيره ويعمل وفق علمه ويبادر بتعجيل هذه الامور لا تدل على قصد التعجيل
ولا يلزم كما ذكرنا ان يكون الاتيان به محصلا للغرض من الاغراض بل الذي به كان واجبا به
عليه بدليل خارجي في مثال ما علم العبد وجوب المبادرة من دليل عقلي مثلا فعجل
وبادر وكقولنا الواجب المبادرة وجاز التاخير يكون لا الى غاية فهذا يوجب خروج
الواجب عن الوجوب وهو باطل فيجب المبادرة ولما كان المبادرة التي فيها التعجيل في ان يكون
الاتيان متصلا بالطلب فانه يوجب المبادرة ان كان من دليل عقلي فيلزم ان
يكون الامر يجب لعرف الشرع للفورية كما قال السيد قده والمص لا يقول به كما يشير اليه
بقوله الوضع الشرعي ليس الا مصدر بيته اي قرينة كانت من الشارع على انه اراد بالامر

وما يوهم ان كل امر على هذا يكون موقتا فلا يجب الفور في شيء اصلا لان الغاية هو ظن الموت فاذا لم يحصل ذلك الظن يصير العبادة
المضيقة موسعا باطل لان ظن الموت قلما يحصل ومع تقدير حصوله لا دليل على اعتبار هذا الظن شرعا حتى يمكن الحكم بتضييق عبادة
ثبت من الشارع توسعتها وعلى تقدير التسليم فبعد حصول هذا الظن قلما يتمكن المكلف من الامتثال اذ حصول هذا الظن
في حق من الجسم وكمال من العقل من خوارق العادة بل هو على تقدير ان يكون عند شدة المرض ونحوه لا يمكن الانسان من عمل ما
يحتاج الى زيادة اتعاب النفس كالحج والصوم والجهاد ونحوها بل الصلاة ايضا اذا كانت كثيرة فنقول في الاسئلة لا الان جواز التأخير
الا الى غاية يفضي الى خروج الواجب عن الوجوب فيكون منتفيا فيكون الفور واجبا والمقدمتان في غاية الظهور وما يتوهم من ان الواجب
ما لا يجوز تركه على وجه ما فلا يخرج شيء من الوجوب اذ يصدق على كل واجب انه يجب لو حصل ظن المكلف بفوته وتمكن من الفعل
فهو غير جائز الترك حينئذ فهو من المزخرفات لان تخلف الوجوب في هذا التعريف بحيث يسلم طرده من الندب بل من المباح منه

كلما كان مجردا عن القرينة الفور مثلا فاذا انضم ذلك فقد وضع على ان الدليل
النقلي دال على المبادرة في كل الاوامر انا ادعينا في امر خاص قرينة والنزاع انما
هو فيما لا قرينة له الا ان يخصص بالمتصلة دون المنفصلة وان كان من قبيل على
وهو ليس من الواضحات عند عامة المكلفين بل هو من الامور التي يطلع عليها الاذكياء
ولهذا نرى العلماء مختلفين متفرقين في الاداء في ذلك فكيف يريد الشارع الردف
منهم بشيء اخفاه ويكلفهم الى علومهم الناقصة وادراكهم المتشتت ولا يجعلهم قرينة
حتى يختلفوا هذا الاختلاف حاشاه عن ذلك ولعل القرينة فيما اختاره شركاء
قليلين مع ان ما ذكره المص من الدليل العقلي يوجب ظنا كما سيشير اليه الشارح فكيف
وتمنع اعتباره شرعا ويرد على غيره ولو استفاد الغاية ان استفادة الغاية من
الخارج اذا اخرجنا المسألة عن محل النزاع ما استفادة التعجيل كما ذكره المص من الخارج
يخرجها ايضا ... الامر موقتا اذ ما دل على وجوب المبادرة مع الامور الدالة
كيفيتها بجهة ان طرق ذلك ان الفعل اذ مبدأ بعيب الطلب ونحوه ... شرعا على
وقوعه ما دل عليه العرف وغيره ومنتهاه وقت يعد التارك اليه متهاونا ومتهاونا على
ذلك واختلاف الاوقات بالنسبة الى المأمورات كلا يخرج الامر عن التوقيت كما لا يخرج
اختلاف زمن التوقيت والتعزيز الحد الامر بين الفور والتعجيل وكذا عدم تعيين الوقت
بانه يوم كذا وكذا لا يخرجه عنه ايضا **قوله** ما بقي الا قوله اصلا غرضه ان استفادة
الغاية من الخارج اذا اعتبرت لا يكون موقتا لكون كل امر كما اذ ظن الموت غاية للتعجيل
فلا يجب الفور في شيء اصلا اي في الاوامر التي لم يصرح الشارع بانها موقتة بل اطلقها
قوله فلما يحصل يعني انه يحصل غاية الافعال الواجبة على المكلفين ما لا يحصل الا
قليلا او لاحدا او اثنين مثلا باطل ثم على تقدير الحصول والاعتبار يجب الشرع لا يصح
جعله غاية والحضر في ترك الفعل الى حصوله لان بعد حصوله لا يتمكن المكلف من

الفعل

ما لا يكاد يمكن الا بالكلفات النادرة البعيدة جدا وايضا قد عرفت ما غاية الظن بالموت وايضا كيف يتحقق وصف العبادة
بالوجوب باعتبار وصف نادر التحقق فيها وكذا ما يتوهم من ان الواجب ما لا يجوز تركه لا الى بدل والعزم هنا واجب لانه بدله
العزم على الاطلاق يوجب اخراج الواجب عن الحتمي وايضا لا دليل على وجوب العزم ولا على بدليته على تقدير الوجوب فان ذلك
هذا الدليل ينقض بما صرح بجواز التأخير ولا نزاع في امكانه وتلك جواز التأخير في جميع اوقات صحة الجسم والتمكن من الفعل
لا تم انه يمكن ان يصرح الحكيم به لانه سفه ومناقضات لغرضه منه

٢١

الفعل فلو فرضنا ان عامة المكلفين عملوا بهذه الرخصة فمن يأتي بالفعل الواجب فيكون
هذه الرخصة منافية لغرض الامر من الاتيان والامتثال فيكون منتفية ويحتمل
ويمكن ان يقع رجحان الموت في بعض من سن العمر مثل ما بين الستين والسبعين لكن نادر
اعتبار هذه الاماد اقل من قلة الشباب اكثر بحسب مزاج المكلف ضعفا وقوة امر غير نادر الحصول
وان كان هذا الرجحان ضعيفا فلو بلغ المكلف سنا فما من العمر يكون الموت راجحا
فيه فان ذهب ولم يأت بما امر به فما يجوز له التأخير فيه بعذر فاسد فرضنا ما ذكر وان
كان في حق من عقله وسلامة من بدنه **قوله** ما لا يكاد يمكن الا بالكلفات النادرة
اقول يظهر من قوله انه لو كلف مكلف وابرد بان كان الظن حاصلا من الاعراض فلك
ان تقول هذا القدر يكفينا النقض فما ابرمه من الدليل **قوله** قد عرفت ما في غاية
الظن بالموت **اقول** لم يجعل المعترض هنا الظن الموت غاية بل جعل هذه الحيثية وفرض
حصول الظن وجها لعدم جواز ترك الواجب ولا شك ان كل واجب يتصف بهذه الحيثية
وحصول العلم بهذه الحيثية ليس امرا نادرا عاما ولا ريب في عدم جواز الترك عند حصوله
ما التمكن من الفعل لان اهل العقل يذمون التارك ويعدونه مضيعا **قوله** يوجب
اخراج الواجب عن الحتمي **اقول** من قال ببدلية العزم قال بها في الموسع قبل حصول المضيق
وما نحن فيه حكمه حكم الموسع واين الدليل العقلي او النقلي الدال على امتناع خروج
الواجب الموسع عن الحتمي باعتبار بدلية العزم **قوله** وايضا لا دليل **اقول** غاية الامر
عدم وجدان الدليل على بدلية العزم يوجب لنا ظنا بعدم البدلية ولو لم يرد على
الاحتمال لكون العزم بدلا لا لحجة بالدلائل المثبتة للظن وقد اعتبر هذا الظن شرعا
نظر وهذا ما وعدناك **قوله** قد تلك جواز التأخير **اقول** نعم تجويز التأخير في جميع ازمنة
الصحة والتمكن سفه ومنافاة للغرض وانما جعل جميع الازمنة ظرفا للفعل فلا ما الحاصل
ان التصريح بجواز التأخير يتصور على وجوه الاول ان يقول يجوز لك التأخير في جميع

نعم صح اخذ جواز التاخير على الاطلاق يوجب ان يدخل
فيه من جواز التاخير بعض الازمنة التي بعد التادر فيها
متهاونا مضيعا لولاها الثاني ان التاخير بيانا في الفورية
المذكورة يعد في العرف متهاونا ومضيعا فيكون حراما فيكون
الفور واجبا اذا كان الامر ممن يثبت وجوب امتثاله منه

ازمنة التمكن على ان يكون اخر ازمنة التمكن ايضا ظرفا للتاخير حتى يلزم من جميع ازمنة التمكن
وهذا يفضي الى خروج الواجب ولا يجتمع مع الامر الايجابي فيكون سفها منافيا للغرض
والثالث ان يقول بجواز التاخير الى اخر ازمنة التمكن واستلزامه السفه ومنافاته للغرض
ان كان متوهما باعتبار الافضاء المذكور او التكليف بالمحال فقد عرفت الجواب وان
كان لاجل ان اخر الازمنة قلما يتمكن من الامتثال فيه لتوانيه الا نادرا فيها ان اخر ازمنة
التمكن فكيف لا يتمكن وليس بحكم حكم ظن الموت والثالث ان يقول بجواز التاخير
مطلقا وهذا باطلاقه وان كان شاملا للتاخير عن اخر ازمنة التمكن ولكنه لما اوّل
على الفصل نفهم انه لا يجوز التاخير عنه فظهر ان المذهبين الذين لا نزاع فيهما الا بعلم
منهما غاية التاخير ومع هذا الاثبات بان الامر الايجابي قوله نعم لاخذ جواز التاخير
على الاطلاق آه اقول القائل بجواز التاخير كما ادعاه المراد انه يقول ان مفاد الصيغة
مع قطع النظر عن الامور الخارجية من القرائن الحالية والمقالية والادلة العقلية والنقلية
ليس الا طلب حقيقة الفعل فيقول انه المكلف بالمطلوب فقد امتثل والمص
ايضا يقول بهذا القول صحيح بعد هذا بانا لو خلينا وظاهر الاوامر المطلقة بحكم بجواز
الاتيان بالمامور به في كل وقت اراد من دون ترتب الاثم على الاتيان به في كل وقت
ولازم هذا المذهب هو جواز التاخير عن جزء من اجزاء زمان التكليف والتمكن الى جزء اخر
لا عن جميع ازمنة التكليف والتمكن ولما استدل القائل بالفورية على عدم جواز التاخير
بالدليل العقلي اجاب القائل بالحقيقة اولا بالنقض الاجمالي كما نقله المص وليس مراد
الناقض من التصريح الذي ادعى الوفاق عليه الا التصريح بجواز التاخير على الاطلاق اي من
غير تعيين لغايته والمص على الظاهر سلم جوازه هناك ولا شك ان مع هذا التصريح لا
تصير الغاية معلومة فكيف يلزم من جواز التاخير الى غاية معلومة خروج الواجب عن
الوجوب اذا استفيد من نفس الصيغة مع عدم التصريح ولا يلزم اذا صرح به وكيف يدل

التصريح

قوله ولا يتوهم من هذا صيرورة الفورية مدلولا للصيغة الامرية في هذا المقام الاول لان قضاء العرف بذلك لا يلزم ان يكون جعل
وضع اللفظ له ولا يلزم ان يكون جميع صفات الشيء واثاره واحكامه من مدلولات لفظه منه

التصريح على دخول بعض ازمنة التهاون والتضييع ولا يدل على دخول الكل فان كان كونه
شاملا على الجواز زمنة التمكن نحن لا نقول بجواز التاخير عنه وان كان لغير هذا فلا بد من
البيان حتى ننظر فيه فان قلت ان المص يقول بوجوب المبادرة الى امتثال الامر المطلق
في زمان يعد التاخير عنه في العرف تضييعا فاذا صرح الامر بجواز التاخير على الاطلاق
يفهم من هذا التصريح بحسب العرف جواز التاخير عن الزمان الاول الى زمان اخر يعد
التاخير عنه ايضا تضييعا فنقول ان صراحة جواز التاخير على الاطلاق يوجب ان
يدخل فيه من جواز التاخير بعض ازمنة التهاون والتضييع وهو الزمان الاول
لا كله مثلا اذا قال السيد لعبده سافر الى الهند فيفهم منه عرفا وجوب المبادرة بعد
شهر مثلا ويعد التاخير عن الشهر الثاني تضييعا فاذا قال لعبده الامر بجواز التاخير
والاطلاق فيفهم من هذا القول جواز التاخير عن الشهر الثاني ايضا الى الثالث قلت نعم هذا
مقصود المص على الظاهر ولكن لا ينفعه في هذا المقام ولا يضر الناقض لان المستدل
استدل ههنا على عدم جواز التاخير مع عدم العلم بالغاية بانه يفضي الى خروج الواجب
عن الوجوب والناقض نقض ما اورد عليه بان التصريح بالجواز الذي لا يعلم معه الغاية جار
ايضا فانه غير مفض الى الخروج فالقول بان العرف يدل على وجوب المبادرة والتصريح
بجواز التاخير يسقط الوجوب ثم يوجب جواز الفعل في بعض الازمنة اللاحقة لا في
كلها لا يستلزم سقوط النقض عن الدليل الاول اذ من الظاهر ان قول الامر بجواز التاخير
باطلاقه شامل لجميع الازمنة ودلالته على البعض فرع دلالة العرف على وجوب المبادرة
الى الامر وهذه المقدمة غير ماخوذة في الدليل المنقوض قوله ولا يتوهم آه لا نتوهم هذا
ولكن نعلم ان العرف هنا دل قرينة على المراد فاذا دل على الفورية فان الامر المجرد عن القرائن ولا
يمكن ان يحمل الا على حقيقته عرفية في الفورية اذ تبادرها عند اهل العرف دليل الحقيقة
عندهم وان لم تكن حقيقة لغوية واعلم اني كنت ضمنت كتابي هذا التعليقات متوهما من

المعجزة الى اكثر الكتب المؤلفة في الفن وبعد ستتبين دفع بعض الموانع فاجيب بتتميم
المبحث بذكر بعض الكلمات لدخلها في توضيح ما قاله المصنف وما قلناه قال الشيخ الفاضل
الجواد في شرح الزبدة لنا على ذلك ان الامر لطلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان
عنه كالزمان والمكان فلا يدل على خصوص الفورية او التراخي الا بقرينة تدل عليه
ولذا اختلفت الحال بحسب القرائن فان تجرد عن القرائن افاد مجرد الطلب لا غير فيتوقف
بالمطلق فعلا امتثل في اي وقت فعله فان قيل عندنا ما يمنع كونه للتراخي وهو انه يجب
ان لا يتخطى الذم باخلاله به في جميع الاوقات حتى يتضيق على المكلف والظان ذلك
لجعله بالفعل يخرجه عن الوجوب قلنا لا نسلم انه يجوز الاخلال به في جميع الاوقات
بل الى وقت يخشى على نفسه الموت ان يتعدد الفعل بعده فانه يتعين عليه فعله ح
بهذا ما رد القول لانه لا يتعين فعله في حال من الاحوال قالوا ثانيا اذا قال السيد
لعبده اسقني ماء فانه يفهم منه الفورية حتى لو اخر السقي الى وقت خرج عنه عاصيا قلنا
السقي ليس مستفادا من الامر بل انما استفيد من خارج فان العادة تحكم بان طلب السقي
انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا فهو خارج عما نحن فيه لان الكلام في المجرد عن القرائن
الى ان قال وقالوا ايضا لو جاز التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين والثاني باطل
اما الاول فلانه لو لم يكن الى وقت معين لكان الى الجواز منه الامكان اتفاقا وهو غير
معلوم لاحد والجهل به يستلزم التكليف بالمحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل
عن وقته مع انه لا يعلم ذلك واما الثاني فلان الامر ليس فيه اشعار بذلك ولا دليل
عليه من خارج والجواب منع الملازمة المقصودة فيه قولك لو لم يكن الى وقت معين لكان الى
الجواز منه الامكان وهو يستلزم التكليف بالمحال قلنا انما يلزم ذلك لو كان التاخير
متعينا واما اذا كان جائزا فهو متعين عليه فلا يلزم ذلك لانه له ان يبادر الى الفعل
ويشتغل به وله ان يؤخر الى ان يغلب عليه ظن الموت في وقت ويتعدد الفعل بعده وح

يتعين

يتعين على ان ما ذكر من الدليل يجري فيما وقته العمر من المنذورات المطلقة
وقضاء الواجبات ومنها انا امرنا بجواز التاخير فيلزم ان لا يجوز التاخير فهو
باطل بالاتفاق وقال سلطان العلماء ره هذا الكلام على جواب صاحب المعالم ره
لتمكنه من الامتثال بالمبادرة وفيه ان قول الشارح المذكور وله ان يبادر الى الفعل
اقول له على هذا وانه لم يلزم التكليف بالمحال الا انه الا التزام بوجوب الفور في العمل
لتحصيل براءة الذمة وانه لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير مشروط
بمعرفة لا يمكن فان المعرفة منحصرة الامتثال بالمبادرة فيجب الفورية فالصواب في الجواب
ان يقال ان جواز التاخير الى الجواز منه الامكان لظن المكلف فضيقه مجهول بحيث
يلزم المحال فيستمر جواز التاخير باستمرار ظن المكلف بقاء زمان امكانه ويتضيق عند
ظنه بعدم امكانه بعد ذلك وليس الجواز مشروطا بالجواز منه الامكان في الواقع
حتى لا يكون معلوما للمكلف فتم وقال الفاضل المحقق مولانا ميرزا ره اقول فيه
نظر لان جواز التاخير غير مشروط بعدم فوته منه بل العمل بالجواز مشروط بعدم فوته منه
واللازم منه عدم حصول العلم بالجواز لا عدم الجواز في الواقع وتوقف الجواز على
العلم به ممنوع نعم قد يقال يجب الخروج عن العهدة يقينا فيما حصل التكليف به يقينا
وهذا الوجه لكن الاستدلال به على ان المبادرة واجبة لعدم اليقين ببراءة الذمة
لكن ثبات المقدمة محل نظر ولعل المجيب فيهما نظر الى هذا الوجه المكلف الفعل الكلف
بعد تيسر له فعله لم يكن اثما وان لم يوفق له اصلا اثم ولا امتناع في مثل هذا التكليف
اقول ما في الشرح معارضة فيشتغل بتوضيحها الى جنبها الاجوبة التي تظهر من مزج
قول الشارح ره في جوابها ومن قوله وقول الفاضلين ره هذا الكلام على الدليل
الرابع لا يخاطب العموم هذا الوليه يتعين الاخر وما هو كان يجوز الاخلال به
مخيبة والجواب منع الصغرى ان اراد عدم اليقين عند المكلف لان عدم يقينه

عليك لا يوجبان يرخص الشارع في الاخلال في جميع الازمنة ويمكن منع الصغرى
ايضا على تقدير علم المعين عند المكلف لانه متعين حينئذ وهو وقت ظن الموت
او تعذر الفعل وان شئت قلت هو وقت رفع ظن البقاء او امكان الفعل ويمكن منع
الكبرى على هذا التقدير متمسكا بان هذا الواجب يجب لو حصل ظن الموت يتعين فعله
ولا يجوز تركه وان لم يحصل ابدا وليس الواجب الا ما يتعين فعله في حال ما فاذا
تاملت فيظهر عليك ان كلام الشارح الفاضل يمكن حمله على منع الصغرى او الكبرى او
منعهما معا وكلام سلطان العلماء منطبق على منع الصغرى وكلام الفاضل المدقق
محمد منع الكبرى على نحو ما قلناه اولا ولما منعنا الصغرى والكبرى على كل من التقديرين
بالتفصيل الذي مر ذكره فعليك بالتامل لتطبيق كلام كل من هؤلاء الاعلام على ما بيناه
والمص كانه اعتقد دليله من قول الشارح وعجزه بتغيير ما ويمكن ان يكون الوجدان نظرا الى ذلك
وانت قد عرفت عدم الظهور بعد لكنه ما قلناه وحاصل ما اخترناه هو عدم دلالة
الامر المجرد من القرائن الا على طلب الفعل على سبيل الرجحان الشامل للوجوب والندب
وان حال الامر والمامور وعجزها وكذا الدليل النقلي من القرائن عندنا وان الدليل
العقلي الذي اقامه المص ره وعجزه من الادلة العقلية دخل لا يدل على وجوب الفور
سواء فسر بالمبادرة الى الفعل في اول اوقات الامكان او بعجزها مع انه دليل المص
لا ينهض باثبات تمام مدعاه الا ان يكون غرضه مجرد عدم جواز التاخير على الظن الذي
يقوله من قال بالحقيقة وان اهل العرف والعقلاء مع علم ملاحظة القرائن لا يجوزون
كل تاخير معتبر بل التاخير المتسبب عن حالة نفسانية يعبر عنها بالاعراض ونحوه
الحالة قد تحصل عندنا قلنا ان التكليف بل قد يكون في المكلف وان لم يومر بشيء كمن
علمنا من حاله ان المولى لو امره لا يمتثل وان لم يامره بفعل لعله لما ان له على حصول هذه
الحالة قد يكون ملتفتا لشانه وصفات حججه وقد يكون عجزها مثل ان يهمل و

بحصول المانع

٢٢

بحصول المانع من الفعل فقد فات ومع هذا اذا مع من تاخر لحصول المانع وايضا ليس
كل من قصد عدم الاعراض من الفعل اذ كثيرا ما يتفقون التارك للاولى والابق لا يحصل
المامورة كلبس العقبة لباس الجندي بخلاف التبع للجنازة ولبس الواجب ما يلحق تاركه اثم
على كل تقدير بل مع عدم العذر فالفاضل الفصل الموضح لك ان اول من حصل له القصد
والعزم وهو ملتفت اليه بل من كان يجب لو سئل هل تفعل الجواب سافعل ان شاء الله
ولكن التاخير جائز له لاني الظن الكامل والشيطان ابعدها الله عنه يبطئ عن المبادرة
التدويه اذا مات على هذه الحالة فجاة فله عذر ولا نسلم العقاب عليه قال الفاضل
الشيخ جواد قدس سره في شرح الزبدة عند قول المص ره وظان الموت آه هذا كلام مع
ظن الموت واما اذا ظن السلامة فتجوز من الوقت ولم يفعل الفعل اليه ومات فجاة فانه عاص
عاص سواء كان ذلك الواجب ما وقته العمر او من اخر العمر او ما اخره معلوم لانه ولا
يجوز تاخيره اصلا لم يكن موسعا وان جاز فلا عصيان مع الموت فجاة لانه لا اثم مع
الجائز ولا يمكن ان يقع جواز التاخير مشروطا بالسلامة لان ذلك غير معلوم لاحد فعليهما
يمنع من الاشتراط لكن الحاجبي فرق بين ما وقته العمر وبين غيره وحكم بان من مات فجاة
قبل فعل ما وقته العمر كان عاصيا واما غيره فقد اتفقنا على عدم العصيان بالموت
فجاة في وقته وقد ذكروا فرقا بانه انه اذا لم يعص بالموت يلزم وجوبه فلا يجوز ان جاز التاخير
الى ان يتضيق الوقت ويتعين الوجوب وفيه نظر لانه ينتقض بما اخر وقته معلوم
مدة لانه لا يجوز تاخيره الى وقت الضيق فلو مات في الاثناء قبله فجاة كان عاصيا
فيلزم ان لا يتحقق وجوبه فان قلتم يتحقق وجوبه بظهر فيما اذا ظن الموت فاندرج
وجوبه ما لحق ما ذكره الاستاد المص من عدم العصيان يتوجه الاقتضاء الوسعة
فالفرق يقتضي التحكم انتهى بالظان العكس الظان للموت له الا ان التاخير على كونه
معرضا للحصول فان المامور بالامر المجرد يجوز له التاخير لا بقصد العصيان في العرف

الثالث ادعاء السيد الاجل المرتضى الاجماع على ان الامر المطلق يحمل على الفور حيث قال في الذريعة في بحث ان الامر للوجوب انا ونحن وان ذهبنا الى ان هذه اللفظة مشتركة في اللغة بين الندب والايجاب فنحن نذهب الى ان العرف الشرعي المتفق المستمر قد اوجب ان يحمل مطلق هذه اللفظة اذا وردت عن الله تعالى او عن رسوله على الوجوب دون الندب وعلى الفور دون التراخي وعلى الاجزاء واحتج عليه بان الصحابة والتابعين وتابعي التابعين حملوا كل امر ورد في الكتاب والسنة مجردا على الفور والوجوب والاجزاء ولم يكن لاحد في ذلك واذا احتج واحد بامر على غيره لم يكن لخصمه بل استدلالهم ثم قال واما اصحابنا معاشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وقد بينا في غير موضع ان اجماعهم حجة انتهى وان دليل الاجماع المنقول بخبر الواحد لا يفيد الا الظن وهي من المطالب الكلية التي يجب تحصيل العلم بها ولئن افادة الظن من الخبر الواحد اكثري وقد يفيد القطع اذا احتف بالقرائن والظاهر كون هذا الخبر كذلك ولو سلم فلا نسلم كون المسائل من المطالب العلمية بل هي من المطالب المتعلقة بمقتضيات الالفاظ وقد تحرر جوابا كافيا بالظن فيها متن

منعوتة في بعض الاحيان الا ان يكون معرضا او لا يكون معرضا الا مع العلم او الظن بعدم التمكن او الشك فيه ولو اتفق الموت من ظن السلامة فلا اثم عليه ولا يخرج الواجب عن الوجوب والمواضع التي يعد فيها معرضا لعدم المبادرة والاتيان كالمامور بالحج والسفر الى الحج مثلا ليس الامر فيها مجردا **قوله** الثالث ادعاء **اقول** السيد قد ذكر اختلاف الناس في هذا البحث ثم قال فذهب قوم الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل وايقاع الفعل عقيبه وذكر احتجاج الصحابة وغيرهم في بحث تحقيق الموضوع له للامر هل هو الوجوب او غيره على النحو الذي ذكره المصنف ولا شك ان غرضه حمل الصحابة الامر على الوجوب بالمعنى الذي يقوله اصحاب الفور لا المعنى الذي ذهب اليه فان قلت قد نقل السيد من احتجاج هذه الفرقة ما هو قريب من الاستدلال الثاني في المتن واجاب عنه فالية في جملة احتجاجاتهم وثانيها ان الامر في الشاهد يقتضي التعجيل بدلالة ذمهم ومدحهم من اخر ذلك واجاب عنه بقوله ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا انا لا نسلم لكم في ذلك مما يكون على التراخي كما يوهم مما يكون على الفور فاذا احمل على الفور والتراخي فبعادة او دلالة او امارة وكلامنا هنا في مطلق الامر ومجرده انتهى فيستفاد من هذا الدليل ان من يقول بالفور يدعي حكم العرف بالتعجيل والعرف يحكم على النحو الذي يقوله المص فيمكن ان يكون اجماع الصحابة على هذا المعنى قلنا السيد رضي الله عنه قد نقل التعجيل عند ذكر المذاهب كما نقلنا فهو يدعي المستدل مقصوده ودلالة العرف عليه لا على ما يقوله المص فظهر ان الاجماع لو ثبت ثبت خلاف مدعى المص ذلك ويؤيد ما نقله من صاحب المعالم كيف نقل الاجماع من السيد في بحث تحقيق الموضوع له وما نقله بل جعله مخالفا لما ذهب اليه في ذلك الموضوع ولم يتعرض لنقله ههنا اللهم الا ان يقول لكونه حقيقة شرعية للفور والظن من كلامه خلافه **قوله** قلنا افادة الظن اه يجيء من المص في بحث الاجماع عدم الوثوق بالاجماعات التي نقلها القدماء كالسيد قدس سره واشباهه لكنه

٢٥

لعدم امكان تحصيل القطع فيها ولو سلم كونها من غير ذلك المطالب فلا نسلم وجوب تحصيل القطع في غير العقائد الاصلية ولو سلم فلا نسلم وجوب تحصيل القطع فيما لا يمكن فيه ذلك لانه تكليف بالمحال والمسئلة كما ذكر كل من القول بالفور والتراخي والاشتراك وطلب الماهية والتوقف مبني على الادلة الظنية كالاجماع وايضا اشتراط القطع في الاصول مطلوب باي دليل الفقه كعدمه مبنيها الادلة الظنية كالايات القرانية وغيرها والاصل وغير ذلك فان قلت كلام المرتضى كالصريح في ان بعض الاصحاب والعلماء ان الوجوب والفور والاجزاء من مدلولات الامر في الشرع فلبس الاجماع واردا على المدعى قلت لا ظهور لكلام السيد في ذلك اذ معناه ذادها القول بوجوب حمل الامر عليه ولم يذكر بانه مما وضع له اللفظ في العرف الشرعي **الرابع** قوله تعالى فاستبقوا الخيرات ولا شك ان فعل المامور به من الخيرات وقوله وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السموات والارض فيجب ان المسارعة الى اسباب المغفرة عزيمة فيحب لانها من فعل الله تعالى والمراد والله اعلم اسبابها وفعل المامور به سببها كما قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات واظهر سببية ما مر كالتوبة ونحوها بلا ريب لا دليل عليه وايضا حذف المضاف هنا انما هو لينصب ذهن السامع كل منصب فكل سبب المغفرة دخل فيه ذلك يحمل على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما ولا الوجوب الفوري فلا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتحققان في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قبل الوعد انه سارع اليه واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة ولا استباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة وانه في ذلك مجاز ثم انتهى كلامه بعبارته موضحا متن

يمكن دعوى هنا ان ادعاء الاجماع في مثل هذه المسئلة التي شاع الكلام فيها بين من تكلم في اصول الفقه خال عن شيء ولا يعلم من يقول بحجية الاجماع لكونه كاشفا عن قول المعصوم وقد يجيء في كلام المص ما يدل على ما قلناه **قوله** لعدم امكان تحصيل القطع فيها ان كان المراد عدم الامكان في جميعها اي سلب الكلي فسلم وان كان المراد السلب الكلي فممنوع اذ كثيرا ما نقطع بمراد المتكلم من كلامه ولا الظن احد ينكر هذا **قوله** والتوقف مبني على الادلة الظنية كما لا يخفى من يقول بان الاصل عدم اعتبار الظن الا ما استثني لا بد له من بيان ان هذه الظنون من المستثنيات المعتبرة **قوله** اذ معناه اه الاكثرون لما نقل بعض الحاصل قول السيد رضي الله عنه فنحن نذهب الى ان العرف الشرعي المستمر الخ ما قال ولا ادري ما يريد بالوضع من لا يكتفي لادعائه بان اهل هذا القول يظن انه يجب ان يعلم ان الشارع المتبع يجيء خطابه فيقول بعضهم هذا لذلك بل يكفيه بعضهم ان نفهم منها مراده من الالفاظ او كان غير معانيها اللغوية الى ان يرجع عند مخاطبته مقصوده ويجب ان نعلم منه تلك الالفاظ مجردة عن القرائن حاملها على مقصوده دون المعاني اللغوية فان ما يثبت في تسمية الالفاظ التي اصطلاحية شرعية وقلنا انها مجازات والمجاز لا يتفاوت معناه اذا وافقناه في نادرة ما مقصد الشارع الى الذهن عند التجرد عن القرائن دون معانيها اللغوية **قوله** الرابع الى قوله الخيرات **اقول** ليس المندوب الا الموسع من الخيرات فالدليل عن جعلها منها حيث خصصها بالواجب المضيق حتى يكون الامر الاستباق للوجوب وكذا نقول في الاية الثانية ان سبب المغفرة ليس منحصرا في فعل الواجب بل المستحب ان كان يحصل الوضع من اسباب المغفرة ايضا وقد ورد في الاخبار ان صوم كذا وصلوة كذا ونحوهما كفارة الذنب كذا وكذا وهذا على تقدير ان يكون المراد بالمغفرة غفر الذنب صغيرا كان او كبيرا فيكون المكلف بهذه الاية ممن صدر عنه الذنب ويمكن ان يكون المراد سبب المغفرة في الجملة وفي بعض الاشخاص لبعض من شانه ان يكون سببا لغفر الذنب

وضعفه ظ لانه مبني على اشتراط الموقت بعينه فانه توهم ان الواجب الفوري يصير موقتا مضيقا كالصوم وليس كذا اذ الموقت موسعا
كان او مضيقا يصير بقضاء بخروج وقته وكذا يسقط به كصلوة العيد بخلاف غير الموقت كازالة النجاسة من المسجد وقضاء الصلوات
الفوري بناء على المشهور والحج ونحوهما فانه يجوز ان يحصل الاثم بالتاخير لا انه اداء لا قضاء الفعل في كل وقت الاستباق والمبادرة
في المضيق الغير الموقت مقتضاه العرف باداء عاده فيترك التطلات وما توهم من منافاة فانا في الامر بها الصيغة تنبنا على ان المبادرة
تقتضي لكان التاخير مصورة تقتضي المنع من التاخير فهو باطل اذ المنافاة لا تقتضي لا يكون الفعل اداء وجيها مما تقدم التاخير و
تقتضي جواز التاخير وشرعيته وهو في غاية الظهور ولا يبعد كون نظره بالتامل اشارة الى ما ذكرناه والحج من قال بالدلالة على الفور
باد له بعضها ضعيفات لما مر وبعضها غير صحيح **متن**

بحيث يصير مثاله الترك الاول في علم الكليف على التعذيب كل مكلف المعصوم وغيره ومن
صدر عنه الذنب الحقيقي وغيره ومن الاحاديث الدالة على كون الذنب مغفوا الفعل المجز
ما روى الكليني والعياشي كما ذكره الصافي عن الصادق في قوله عز وجل ان الحسنات
يذهبن السيئات صلوة المؤمن بالليل تذهب بما عمل من ذنب بالنهار واجاب المحقق
عن هذا الاحتجاج فان الله وبين لهم فيما نعلقوا به انما اقول اسارعوا الى المغفرة
من ربكم مجاز من حيث ذكر المغفرة واراد ما يقتضيها على من حيث كان بينهما على كيف
وجوب الواجبات من عموم اولى لانا انما نفعل المرتبة الى بان نفعل ما اوجب علينا
او ندبنا الى فعله بان نفعل على ذلك الوجه في الوقت الذي علق به فلا دلالة فيه للحجة
وكذا قوله فاستبقوا الخيرات على ان الفرع الصفة الاباحة تسليم الى ماهية المسارعة مطلق
في الموضع لا بد اعلم في ذلك وانما يرجع فيه الى دليل منفصل **قوله** وضعفه ظاه بانه
ان المعترض حصر الامر في الموقت المضيق والموقت الموسع في الاستباق والمسارعة
لا يتصوران في الاول لانهما انما يكونان فيما يجوز تاخيره ويتصوران في الثاني
فيكون الفور والاستباق فيه مندوبا اولا لما كان موسعا فاجاب المصنف عنه
بان الامر قد يكون موقتا مضيقا او موسعا وقد يكون مطلقا ونحن نقول في الاخير
بوجوب الاتيان بالمامور به في الزمان المتراخي وان عصى بترك المبادرة فيصح الاتيان
به فيما بعد الفور كما بين لعدم المنافاة فضلا عن الوجوب ففساد الابراد ايضا فعله
في الزمان المتراخي على الفور **اقول** يمكن ان يجاب من جانب من يقول بعدم العصية
بعد فوت الفورية بانه يجوز تاخير المامور به عقلا بالنظر الى نفس الصيغة بل شرعا
قبل الاطلاع على هاتين الايتين فظاهرهما تأبيد وجوب الفور في الامر المطلقة
فالشارع اوجب علينا الاتيان فورا ومنعنا من التاخير الحجر قبل هذا الايجاب عقلا
بل شرعا فالمنافاة تقتضي جواز التاخير اي كون الفعل بحيث يجوز الفعل قبل الاتيان

كالقياس على النهي وعلى الابقاعات ولزوم ثبوت بدله العزم على تقدير التراخي من غير دليل وتحوذلك والحج من قال بالتراخي بعد
جواز التاخير لا وجوبه لزم بذهب اليه احد على الظاهر ان الامر المطلق لا توقيت فيه فلو اداه في ثاني عقيب الصيغة فاذا فقد التأقيت على ان
الاوقات متساوية في ايقاعه والجواب الوفاق فان اداه في الثاني لا دلالة على الفور وان اداه في غيره تم تقييد التأقيت بعدم تساوي الاوقات
موجود في العقل والنقل كامر فان الامر يطلع في وقت معين هل يقتضي فعله فيما بعد ذلك الوقت على تقدير فوات ذلك
الفعل في وقته اولا فيه مذهبان الاقتضاء وعدمه ومن معه الاكثر الثاني قائلين بان القضاء لا يجب الا بامر جديد تحو من نام عن
صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان الامر بصوم يوم الخميس لا اشعار فيه بوجوب صوم غير الخميس لا بنفسه معنى لا بفعلها لان الاوقات
كالكيفيات في المصلحة فقد تكون العبادة في وقت خاص مصلحة دون غيره من الاوقات **احتج** بان هناك مطلوبين احدهما الصوم
والاخر ايقاعه في يوم الخميس فيفوت الثاني
لا يسقط الاول فلا يسقط الميسور بالمعسور
والجواب لا نم تعدد المطلوب هو الصوم
المقيد بيوم الخميس فلا يمكن ايقاعه في
المطلوب في غيره وبان الدين المؤجل
لا يسقط بالتاخير فكذا المامور به الموقت
ان عزب الاجل في الدين ما هو ارفع الحرج
قبله لا الرفع بعده وهو معلوم بعادة و
العقل يحكم بان الغرض في الدين متعلق
بالحقائق المخصوصة لا مدخلية للاجل الا رفع
التناقض من صاحب الحق قبل انقضاء الاجل
بعد على انه قياس لا نقول به هذا لكن التتبع
يورث الظن بثبوت القضاء في كل ما
اذا كان واجبا الاستقرار الاستقراء الاحكام وجد
في الاحكام ما تعلق به الامر في وقت الا
ويثبت الامر بقضائه على تقدير فوته سوى
صلوة العيدين والجمعة ونحوها فالعقل
يحكم بان ما تعلق الامر الجديد هو كالامر
الاول وايضا الحاق الفرد المجهول بالاعم
الاغلب يوجب الحكم بعد ذلك
الظن للاحكام الشرعية مشكل والله اعلم
تذنيب من نسل الغرباس ان الامر الفور
ولو اخر المكلف المامور به عن الوقت الذي
يتحقق فيه الفور فهل يجب عليه الاتيان به
فيما بعد ذلك الوقت مع عدم الامر عليه
الاعتداد بنفسه لا على ما مر فيه
والاقوى وجوب الاتيان فيما بعد ما اتى

هاتين الاثنين مثلا وبعد استماع الامر فاخيره والصورة تقتضي الفور وبعد استماع الاثنين
مثلا فلا مقتضيه **قوله** كالقياس على النهي الخ قالوا النهي يفيد الفور فيفيد الامر لانه
طلب مثله وان كل منهما كالقائل هو طالب وانت خبير انما يفيد الزمان الحاضر فكذا الامر
الحاق الفرد بالاعم الاغلب وقوله ولزوم عطف على القياس وما قال احتج بمن يجيب بانه لا يل
بعدم الدليل على البدلية لان اشتراط عدم الفورية لثبوت البدل غير مسلم عندنا **قوله**
الادلة الدالة على الفور اه **اقول** تلك الادلة ان افادت الحرج بالامر عن ظاهره وان المتكلم
قصد منه خلاف ظاهره وهو الفور وافادت كونه ليس للصيغة فانما تدل على ان الامر
طلب بايقاع الفعل مجردا فيتبعه الامر المطلق فالاتيان به في زمان تفويت الفورية
ليس اتيانا بما طلبه الامر فكيف يكون ولا حاصل المامور به والحاصل ان الفور الذي يجده
طريقة العرف وقت الفعل كما ان يوم الخميس الذي يجده طريقة الشرع وقت فلو فرضنا ان
الشارع قال المكلف ثم قال لنا يوم الخميس يعني به تقييد الامر الاول بالثاني فلا شك
ان هذا توقيت للفعل فيلزم عدم الاتيان به في الخميس يحتاج الى امر جديد كما قال المصنف
في الفصل الرابع فكذا لو قال اعجل ومضينا بحسب العرف ان مراده الفعل وكذا لو قال العجل في
سابحة ولا ادري ما الفرق بين قوله صم ومجاد بين ما مثلنا به من المثال وايضا الفرق
وانقضاء الحاكم بعينها انه لا نحو يقول الحد بعدم الوجوب في الاول الا فات الفورية و
بالوجوب في الثاني كما يقول به المصنف فيما بعد **قوله** ان الامر المطلق يقتضي ظاهره
شيئين **اقول** نعم ولكن الثاني لازم للاول فاذا انقضى اداء الفور وضع الثاني فلا
لبقاء الاول بيانه ان المطلق يدل على طلب ايجاد المامور به من غير دلالة على زمان الايجاد
فيكون الاتيان به مستلزما فيه او المستلزم لا الامتثال لعدم الحرج في الاثم والحرج وبما صرف
الى الفورية الاول المطلق من الاطلاق وافادت ان الامر طلب فعلا مقيدا كان اللازم
لهذا الفرض الاثم والحرج وبلزمه عدم الامتثال الا الاتيان بالمامور به في الزمان الذي

[illegible]

اولا منافاة بين الاعتداد بالفعل المامور به في ثاني وقت ادائه وبين ترتب الاثم على التاخير به فلا يجوز صرف الامر عن ظاهره في كلا
الشقين من دون موجب ولا يتوهم جريان الدليل في الموقت لانه لا ينفع الا في نفي الاول بل لا الاعتداد بالمامور به في كل وقت
نعم يبقى الاشكال في الامر المطلق اذا علم توقيته بوقت محدود من خطاب آخر اذ لا يبعد ان يدعى ان التوقيت مطلقا في نفي الاداء به
والاعتداد به فيما بعده والفرق بين الفورية والتوقيت ان الوقت في التوقيت لا بد ان يكون منشأ المصلحة في الفعل بخلاف الفورية فان
الوقت فيها لا ارتباط له بالفعل الا لاجل تعجيل الزماني لا بد وان يكون في زمان حتى لو امكن ايقاع الفعل لا في زمان يحصل
الامتثال به كما يبقى الاشكال فيما يفيد الفورية الامر الاول كان يقول افعل معجلا او فورا وهل يجب الاتيان به فيما بعد وقت الفور
ح اولا او يقول افعل ثانيا على ان الامر يفيد بعد الفورية الامر الثاني لما مر في الموقت الا انه لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية
الا موقتة وهناك قرينة على عدم الشروط
فيما بعد هذا وقد يوجد في بعض كتب ا
وبحث الامر مباحث اخرى بان اعدم
ايرادها هنا اولى اما لان البعض يجي
ذكره في مباحث الادلة العقلية مثل بحث
مقدمة الواجب واستلزام الامر بالشيء
النهي عن الضد وبحث المفاهيم واما لكون
من المسائل الكلامية التي لا يليق بهذه
الرسالة وان كانت من المبادي الفقهية
مثل تجويز التكليف بفعل علم الامر انتفاء
شرطه مع جهل المامور به او علمه ايضا
ووجود الواجب الموسع والكفائي و
امتناع تكليف ما لا يطاق وتعلق الامر
بالمعدوم وتكليف الغافل والمكره ونحو
ذلك مما يتعلق بمباحث العدل من علم
الكلام واما لقلة فائدته مثل بحث الواجب
التخييري وبقاء الجواز بعد نسخ الوجوب
ونحو ذلك **المقصد الثاني** في النهي
وفيه مباحث **الاول** لفظه او ما يدل
الصيغة النهي حقيقة على نحو ما تقدم
في الامر والحق هنا ايضا نظير ما مر في
الامر من انها حقيقة في طلب الترك وكون
محمل نواهي الشرع على التحريم لما مر في
متن

بفوت غير الفورية فلا يتصور كون الفعل اداء في الزمان المتراخي اذ الادائية معناها امتثال
الامر في الوقت المضروب له والفعل الذي لا يتحقق معه الامتثال كيف يتصور فيه الاداء
ويحتمل ان يكون المراد من الاداء مجرد الاتيان به **قوله** او لا منافاة آه **اقول** الفعل المقيد لا اعتداد به
مع فوت القيد لان مع فوته لا يكون الاتيان به اتيانا بالمامور به فيلحقه الاثم نعم اذا كان
ايجاد الماهية ثم طلب التعجيل ولو لم يكن الطلب الثاني مقيدا للاول بل يجي مع عدم
الثاني الطلب الاول بحاله فيتوجه عدم المنافاة واما اذا كان الطلب واحدا مقيدا
فلا معنى للاعتداد والاثم لان الاتيان بالمجرد من القيد ان كان اتيانا بالمطلوب فلا
اثم وان لم يكن فلا اعتداد **قوله** لانه لا ينفع الا في نفي الاول ومثله الامر الفوري اذا لم
يكن الفورية مستفادة من نفس الصيغة **قوله** ظاهر في نفي الادائية آه اما نفي الادائية
فظاهر واما نفي الاعتداد به فيما بعد فلا بل كما اذا كان له قضاء كصلاة الطهر مثلا
وكما اذا لم يكن له قضاء كصلاة العيد **قوله** فان الوقت لا ارتباط له آه اذ كان الوقت
لمجرد ان يقع الفعل فيه فلما ذا يعاقب مع التاخير عن الزمان الاول الذي يتحقق فيه
الفورية ويفعل في الزمان الثاني وهل يجوز العقاب في التاخير مع عدم المصلحة
في التقديم **قوله** او يقول افعل ثانيا آه اعلم ان هنا ثلث دعاوى الاولى كون
الفورية مدلولة بحسب الوضع لغويا كان او شرعيا الثانية كونها مرادة من الاوامر
المطلقة من غير مدخل الوضع فيها وان دل على الارادة دليل منفصل من عقل او نقل
الثالثة عدم ارادتها من تلك الاوامر اصلا بل ارادتها من مثل قوله عجل واسبق بعد
الامر المطلق فعلى الاوليين يتحقق طلب واحد متعلق بمطلوب مقيد وعلى الاخيرة
يكون طلبا للمطلوبين احدهما طلب ايجاد الماهية بحيث يتحقق الامتثال بهذا الطلب
في جميع الازمان وثانيهما الامر بجنبها اطلاقا على حال ايقاع الفعل في الازمنة
نفسها وتاخيرا مثلا ومعصيانا دانيهما طلب المبادرة من الخارج الدال على وجوب

النقديم

ولقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا وقد مران اوامر الشرع محمولة على الوجوب وقوله تعالى في مقام الذم والوعيد الم تر الى الذين
نهوا عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه الاية وعبرة ذلك بحذو قوله تعالى في مقام الذم ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وقوله تعالى
فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين **البحث الثاني** الحق ان النهي الشرعي المجرد عن القرائن يجب حمله على الدوام
حمل النهي المطلق على حصة معينة من الاوقات تحكم دون الاول والاخرين دون مرجح غير معقول ولان العلماء لم يزالوا يستدلون
على عموم التحريم بمطلق النهي **البحث الثالث** هل يجوز تعلق الامر والنهي بشيء واحد او لا والحق عدم الجواز واعلم ان المسئلة صورا
الاولى ان يتعلق الامر الايجابي بالعتق والنهي التحريمي بالعتق بامر واحد شخصي ولا نزاع لاحد في امتناعه بناء على امتناع
التكليف بما لا يطاق سواء كان منشأ تعلق الحكمين ذات ذلك الشيء او وصفين لازمين له اما لو امكن انفكاك وصفين مفارقين عن
بقاء ومحذور الطالبين يختص تعلق الامر
باعتبار احد الوصفين والنهي باعتبار
آخر فيجب ايقاعه على الوصف الاول
ويحرم ايقاعه موصوفا بالوصف الثاني
كلطم اليتيم تاديبا وظلما والسجود لله و
لغيره فانه يختلف بالقصد والنية
الثانية ان يتعلق الامر الايجابي التخييري
والنهي التحريمي العيني بامر شخصي
مثل الوجوب والحرمة واحدا او امرين
متلازمين والحق امتناعه عقلا الا انه
لا نزاع فيه ايضا اذ يجري ما تحققه
الثالثة ان يتعلق الامر العيني التعيني
كان كل واحد بكلي **متن**

التقديم فيتحقق العصيان بمخالفته وليس هذا عصيانا للامر الاول بل عصيانا له بترك الاتيان
به مطلقا وان لم يدل دليل فلا عصيان اصلا وعين الاتيان من الادلة التي تمسك بها اصحاب
الفور يدل على كون الفور مرادا من الصيغة كما افاده صاحب المعالم فمن ادعى الدعوى
الاخيرة لا يجوز له التمسك لا فادته خلاف المدعى بل هو دليله الاتيان واشالها على ان
لا يكون المقصود منها تقييد المامور به في الاوامر المطلقة ومن ادعى الدعوى الثانية
يجوز له التمسك بالجميع الا ما يفيد الوضع بزعم القائلين به ولا يسقط التمسك بالاتيان
الى الدعوى الاولى كما يدل عليه ما نقلنا من الذريعة والعدة مضطرب الكلام وظاهر
الدعوى الثانية وقلنا انها تفيد كون الطلب واحدا ومدلول الاوامر المطلقة مقيدا
الفوريات كما قيل ان التكليف المقيد يفوت بفوات القيد لان الطلب لما كان يتعلق
بالمحصل فلم يتحقق ويدل على ان الفعل المجرد عن القيد مطلوب ايضا فلا وجه للاتيان بدلا
الفعل المجرد من القيد اذ لا يحصل به الامتثال الا الفورية بان المقيد اذا كان مدلولا
اللفظ بحسب الوضع فحكمه ما ذكر واذا دل دليل منفصل على التقييد فليس كذلك لتحكم محض
اذا المفروض ان المراد على تقدير الوضع وعدمه هو التقييد ولا دلالة الصيغة على مطلق
وبتفرع على هذه القاعدة كون القضاء بامر جديد فان حمل كلامه ره على هذا الظاهر
يرد عليه جميع ما قلناه وان اراد احد حمل كلامه على الدعوى الاخيرة فان ساعده بعض
عبارات المصنف فلا يساعد او انه لا ندرة تمسك بما يفيد كون الفور مرادا للامر فتامل
قوله ولقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا الاية نحن نقول بموجب الاتيان ونمنع
تمامية الكلام فيما يتحقق به النهي التحريمي الذي هو المراد من الاتيان بمعنى ان النوعي في
صيغة نهي المخاطبين بالاية الاولى والعائدين الى النجوى والمعتدين بالسبت لان كلا من النهي
والمخاطبين من اليهود في الثالثة الاخيرة نحن نقول ان الجميع نهوا بالصيغة المفروضة تحريما
لكون النهي في الكفر لطلب الترك مطلقا الا بالصيغة المجردة حتى يثبت كونها للتحريم في العفو

ولكن يكون بين الكليين العموم من وجه فيختار المكلف ما يندرج في كل منهما فهل يحصل الامتثال باعتبار الامرين او لا فيه خلاف فيه
مثل بالصلوة في الدار المغصوبة فان الصلوة مامور بها والغصب منهي عنه والصلوة في الدار المغصوبة فرد لكل منهما اما بالنسبة الى
الصلوة فباعتبار ضمها واما بالنسبة الى الغصب فباعتبار جزئها لان القيام على ارض الغير والسجود عليها مع عدم رضائه او بدون
اذنه تصرف متصف بالغصب هو فرد الغصب وكذا الحركات والسكنات اذ الكون فيها هو شغل الحيز جنس الحركة والسكون وجزء منها
للصلوة فيلزم جزئيته وقد وقع النزاع في صحة هذه الصلوة وبطلانها بناء على انه هل يقتضي الامر المتعلق بمطلق الصلوة الى
هذا الفرد المتعلق النهي ولا وهذه الصورة في الحقيقة ترجع الى الصورة الثانية لان النهي عن الكلي نهي عن جميع جزئياته والا
بدا امر بواحد من جزئياتها مركبات من جزئيات بعضه واجبا بجزئيتها والحق امتناع تعلق امر العالم بجميع الجزئيات المحصول لجانب اصوره

او في الشرع وهذا هو المتنازع فيه فالحاصل ان المسلم دلالة الايات على حرمة ما نهى
عنه لا على دلالة الصيغة على الحرمة بحسب الوضع اللغوي او الشرعي اذ في الاية الاولى ادعى
الله تعالى على المخالفين الانتهاء عن اشياء الخبر بان النبي صلعم نهاهم عنها او علموا حرمتها
باتفاق منا ومنكم لدلالة الصيغة على الحرمة عندكم وبالقرائن عندنا فاصله ثم نهاهم عنها
بتوسط الصيغة مع ضم القرائن وما الذي يشهد بعينها خصوصا القرائن الحالية ثم
لو قال الله تعالى اذا نهاكم عنه فانتهوا يكون يوجب الانتهاء معلقا على مجرد النهي ولا يقتضي
الامر دلالة الصيغة على الوجوب وعدم الدلالة في الاية الاخرى اوضح لانا نقول بعد
التسليم ان غرض المعترض هو انا اذا وجدنا الان نهيا مجردا عن القرينة في كلام النبي صلعم من
دون دليل على المراد منه نحمله على الحرمة اذ لا شك ان المنهي عنه بهذا النهي داخل في عموم
قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا فينتظم قياس هكذا هذا ما نهى النبي صلعم عنه وكل ما نهى
النبي صلعم يجب الانتهاء عنه الا ان يدل دليل على عدم الوجوب وما نحن فيه كذلك وكونه
في زمانه صلعم مقرونا بالقرينة او مجردا عنها للوضع لا يهمنا البحث عنه وان كان ظاهر
كلامه انه يقول الشبهة في الامر والنهي هنا في بيان دلالة الاية الاولى ولكن دلالتها
موقوفة على دلالة الامر على الوجوب وقد مر الكلام فيه والفاضل فسر الاية هكذا وما
اتيكم الرسول وما اعطاكم من الفيء او من الامر فخذوه لانه حلال لكم او فتمسكوا به لانه واجب
الاطاعة وما نهاكم عن اخذه منه او عن اتيانه فانتهوا عنه فيظهر منه عدم النصوصية
في المدعى بل ظهوره لاحتمال الاول واما الاية الاخرى فالظاهر دلالتها على وضع الصيغة
في العرف الشرعي للتحريم ودلالتها على حرمة جميع المنهيات مع ان الذم لا يدل على الحرمة لانا
نرى الذم الشديد على ترك الاولى وفعل المرجوح والوعيد في الاية الثانية يمكن ان
يكون باعتبار التناجي وما اعتباره للعود الى المنهي عنه مطلقا اللهم الا ان يدعي الظهور
في جميع الوعيد الى الكل من الافعال المتقدمة ويكفي في الاصول بالظاهر وفي الاية

للزيرة

النهي عندو ان الدعوى يثبته فيه عن الدليل اذ امتناع كون النهي الواحد مرادا لو على جهة التخيير بعيد مراد او بل مفوضا التخصيص واحد
في غاية الظهور وتعلق الوجوب التخييري بوجه بحسب التخصيص الحكيم باختياره مع استلزامه امتناع الاطاعة في طرف النهي ايضا هذا
بناء على اللطف اذ المكلف مقرب الى المكلف الى معصيته كما لا يخفى واختلاف الجهة يجدي مع اتحاد المتعلق احتج المخالف بوجهين الاول
ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاط في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر
والنهي الثاني انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين
فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعلق انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك
لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا مختلفين والجواب عن الاول انه لا يمنع حصول الاطاعة على التقدير المذكور والترتيب ثم هذا الحصول
انه غرض الامر وثانيا ان الخياطة حاصل
على اي حال اتفق الخياطة فيتيسر حصول
الغرض يحصل الاطاعة وثانيا بان
المتعلق في المثال المذكور يختلف لان
الكون ليس جزءا من الخياطة بخلاف
الصلوة منه

الاخيرة يمكن ان يكون المدلة للعنف هنا مع ان هذه المسئلة نظرية فانه نهاه في الشافي المختصر
بدون عدم بيان الائمة المراد منها بعض نادر فتدبر قوله ولكن بين الكليين عموم من
وجه قال الفاضل الباغنوي عند ذكر الدليل الاول للمجوزين ويرجحون اختيارهم الجواز
بعض الكلام في ان هذا الدليل هل هو جار فيما اذا امتنع الانفكاك من احد الجانبين كما اذا نهاه
عن الخياطة في الحرم وامره بالخياطة فاذا خاطه في الحرم فلا شك في انه عاص لمخالفة النهي
فهل هو مطيع للامر ايضا الظاهر انه مطيع لانه ايضا امره بالخياطة بان لا يكون في الحرم فلعل غرضه
في الامر بخياطة الثوب مجردا عن قيد عدم كونها في الحرم ويجعل النهي قرينة التقييد دون كا
المجاز وابقاء الاطلاق كل من الامر والنهي اولى من تخصيص احدهما فيكون بمعنى كلامه انك
لا تفعل الخياطة في الحرم فانك لو فعلت الخياطة فيها لعاقبتك لكن يحصل ما هو مطلوبي
بالامر لان مطلوبي بالامر خياطة الثوب في مكان ما في مكان كان ولا يخفى ان هذا ايضا
جيد غير مخالف للعرف ولا للعقل ولا يحتاج فيه الى ارتكاب التخصيص في الامر المجمل عليه
ولهذا قالوا النهي لا يوجب الفساد لغة وهذا لا ينافي جعله الشارع مناط الحكم الشرعي
فكان ذلك اصطلاحا من الشارع لكن الكلام ههنا في ان مقتضى الامر والنهي ماذا مع قطع
النظر عن الامور الخارجة عن مفهومهما كالاصطلاح لكن الاصل عدم طريان الاصطلاح
من الشارع وغيره فليتامل ثم قال عند ذكر الدليل الثاني ويجيء هو ايضا واعلم ان هذا
الدليل ايضا جار فيما اذا امتنع انفكاك احد الجانبين عن الاخر فقط انتهى محل الحاجة ملخصا
ثم فيه نظر من كلامه بطلان العموم والخصوص المطلق ايضا قوله في غاية الظهور الى قوله في طرف
النهي اقول دعوى الظهور في الصورة الثالثة التي جعلها موضع النزاع غير ظاهر عندي
اذ العقل لا يابى عن اجتماع المطلوبية والمبغوضية في شيء بجهتين واستلزامه امتناع
الاطاعة في طرف النهي مسلم على تقدير تعلق الوجوب بالافراد واما على تقدير تعلقه بالماهية
فممنوع اذ يكفيه ترك جميع الافراد المنهية والاتيان بفرد غير مندرج تحت الكلي المنهي عنه

وانما العنا الذي هو مندرج تحت المنهي عنه بنفسه لا بامر الشارع ايا نا بهذا الفرد بخصوصه والحاصل ان التكليف بامر تخصيص اهمية من الحق او الجزئية تكليف بالا بطاق وهذا الذي لا يجدي فيه اختلاف الجهة واما تجمع المكلف باختيار هذين المكلفين فليس تكليفا بالا بطاق واختلاف الجهة هنا لا يلزم اجتماع الضدين او النقيضين المحيل ويفصل القول هنا ان تعلق الخطاب بالافعال سواء كان اقتضائيا او تخييريا يتصور على وجهين الاول ان يكون المطلق اما المامور او المأذون فيه ايجاد الماهية او نزكها من حيث هي من غير ملاحظة لخصوصيات الافراد لا اجمالا ولا تفصيلا وعدم امكان اتيان المكلف به الا بفعل فرد او نزك جميع الافراد لا يقتضي كون الافراد من حيث الخصوصية مطلوبة او مأذونا فيها من حيث الفعل او الترك نعم فعل الماهية او تركها لا يمكن في الخارج الا بفعل فرد لا اقل منه او بترك جميع الافراد وح يكون الموضوع للاحكام الخمسة الماهيات والثاني ان يكون المطلق اما المأذون فيه الخصوصيات فالمكلف يلاحظ الافراد اجمالا او تفصيلا ان امكن التفصيل بان يكون الافراد المخصوصة من حيث الخصوصية موضوعة للاحكام فعلى الاول يجوز صدق ماهيتين على فرد معين تكون احديهما مورد الوجوب والاخرى الحرمة مثلا واذا جاز انفكاك احديهما عن الاخرى لا يلزم تكليف بالمحال وليس الفرد الذي هو مادة الاجتماع محط هذا التقييد مطلوبا اصلا لا حتما ولا تخييرا بمعنى ان تعلق الطلب به نعم يجوز للمخاطب المكلف ان يجد هذا الفرد لو اراد الامتثال لا لا انحصار فيحصل الثواب لتضمنه ذلك الفرد للمامور به والعقاب لتضمنه المنهي عنه وهذا خلاف الواجب التخييري الذي نقلنا وفان الامر على ما فرضنا لاحظ امرين او امور او طلب واحدا منها من المكلف وكله الى اختياره وعلى الثاني يجوز اجتماع حكمين من تلك الاحكام فانه لا بعد في تحقق لو كان لرجحان يكون مع واحد محلا للحكم ومع الاخرى للاخرى ولكنه لا يجدي لجواز التكليف بهذا الفرد بعينه اذ لا يمكن المكلف الاتيان بمقتضى الامر والنهي

بحيث انه ان الخياطة امر حاصل من الحركات وهي بمنزلة المعدات له لا يمكن ان يقال ان الصلوة ايضا امر حاصل من الحركات والسكنات في الاركان والاذكار والقرينة على الاحكام الحاضرة للاجماع على ان القيام وقت رفع الراس من الركوع والسجود وعند وضع الجبهة بالارض من اجزاء الصلوة واركانها منه

معاقين يقول بان التكليف بالصلوة والغصب مثلا فعلا وتركا من قبيل الاول يلزمه القول بالجواز ومن يقول بانه من القسم الثاني يلزمه القول بعدمه لما لزوم اجتماع الضدين او التكليف بالمحال بطريق منع الخلو فظهر ان النزاع ينبغي ان يقع في ان المكلف به ماذا وبعد تحقيقه ينضح المسألة كما يرشد اليه قول المصنف وقد وقع النزاع في صحة هذه الصلوة وبطلانها بناء على انه هل يقتضي الامر المتعلق بمطلق الصلوة الى هذا الفرد المتعلق النهي او لا ويمكن ان يقال ان المشهور بناؤهم على ان الحق هو القسم الاول من القسمين الذين ذكرناهما ولهذا قلنا بعدم البطلان فقول الفضل كما هو القول الفصل عندي قوله ويجاب بان الكلام ان المكلف به هو الفعل الاختياري اعني الحركات والسكنات وعلم كونهما عرضا بالذات او منتهى سلسلة الاغراض لا يستلزم عدم كونهما مطلوبين بالامر كما ان كون الشيء عرضا اصليا لا يستلزم كونه مامورا به النظر ان الغرض الاصلي من الصلوة هو القيام والسكون والركعة الحركي وتحريك اللسان بالالفاظ كما بل المقصود حصول هيئة للنفس يعبر عنها بالقرب الى الله وهو الذي ينافيه الزنا ولا يحصل معه وان اتى المكلف في الحركات والسكنات فالمكلف به هو الذي يحصل بالاتيان به الاطاعة واحدى الصلوة والخياطة وهو مغاير للغرض الاصلي منهما والحاصل ان المصنف منع ان لا يحصل الاطاعة على نفسه بحصول هيئة النوب من الحركات والسكنات ومنع وقوعهما في الكون المنهي عنه وهذا مبني على الفرق بين المامور به الذي هو معمول العلة وهو التأثير بين الغرض والفائدة من الامر وهو الهيئة الحاصلة من التأثير وتارة يحصل الاطاعة بناء على ان يكون المدلول هو الامر الحاصل من التأثير وهو الفائدة ولعمري كيف رضا بهذا البيان لان الهيئة ليس مكلفا بها بل المكلف به هو الامر الذي يحصل منه الهيئة وهو جعل الحركات حيث قال ان الخياطة والهيئة امر حاصل من الحركات وهي بمنزلة المعدات له قال الفاضل المدقق في حاشيته على المعالم الكون في حد نفسه مغاير للحركة والسكون ه

الاجتماع والافتراق ومن الظاهر ان كلا من الصلوة والخياطة مباين لجزئيها وحمل الكون
عبارة عن الاولين فان الصلوة عبارة عن حركات مخصوصة وهيئات معينة من القيام
الى السكون وكذا الخياطة عبارة عن افعال مخصوصة هي حركات الاعضاء المعينة
القائمة بالخياط والهيئة عبارة عن الاثر المترتب على الفعل انه هو المقصود من كلامه
وذكر ابو الحصول هو انه يحصل محل النزاع انه هل يجوز تعلق الامر والنهي بكليين بينهما
علي وجه يكون بينهما العموم والخصوص من وجه اولا والمختار هو العدم بناء على ان الطلب
المتعلق بالكلي يتعلق في الحقيقة بالافراد كما تقرر مفصلا وما انا فيه نقض الدعوي بالامر
بالخياطة والنهي عن الكون في مكان خاص وظاهر انه عرضه هو ان في المثال المراد
هو مصداق وجزء الخياطة والكون وهذا بناء على ان الخياطة عبارة عن الحركات و
السكنات فمن قال بان متعلق الامر هو الهيئة ان اراد ان الواجب هو نفس الهيئة
فلا معنى له وان اراد ان الواجب هو فعل الهيئة وما يحصل هي منه ولكن المطلوب
هو حصول الهيئة والامور المحصلة لها ليست مطلوبة اصلية فان يحصل ما يحصل
هي منه ولكن المطلوب الاصلي هو حصول الهيئة والامور المحصلة لها ليست مطلوبة اصلية
فان حصل ما يحصل هي منه الحركات كالمقدمة فيلزم القول بانها مامور بها وهي ايضا
منهي عنه او ان يجعله جزءها كارادة العبد مثلا بطريق خرق العادة فهذا المثال لا
يكون مما نحن فيه فان قلت سلمنا ان فعل الخياطة هو الحركات والسكنات القائمة
بالاعضاء المعينة من الخياط ولكنا نقول ان الكون في المكان القائم بجميع الجسم
من ذاتيات الصلوة وليس من ذاتيات فعل الخياطة ولعل هذا مراد من المتن بقوله
بان الكون ليس جزءا من الخياطة قلنا ان الكون الذي هو من لوازم الجسم يتحقق في ضمن
حركة الجسم في المكان وسكونه فيه ونحو هذا المعنى بالصلوة ليس بابين من ربطه
بالخياطة كما افاده بعض سادة الفضلاء سلمنا زيادة الربط لان جزءا من الكون

سكون

لا يتعدى اختلاف المتعلق جزء يجامع التلازم اذ تعلق النهي باللازم والامر بالملزوم جزء جائز ومطلق الكون من لوازم مطلق الخياطة
فيه كالكون مع الصلوة في الجزئية لانا نقول بعد تسليم ان الكون من لوازم الخياطة لا من لوازم الخياطة انا لا نسلم ان الكون في المكان
المغصوب من لوازم الخياطة فيه بل الكون المطلق لازم لها وليس الكون الخاص بداخل في تشخص الخياطة بل تشخص الخياطة في المكان المغصوب
يمكن حصوله في غيره الا المكان بخلاف الصلوة فان تشخصها يتبدل بتبدل الاكوان والاماكن المختلفة متن

٣٠

سكون الجسم وقيامه مطمئنا في مكان خاص جزء من ذاتيات الصلوة وليس من ذاتيات
الخياطة والكون الذي هو من لوازم الجسم من المقدمات العقلية او العادية للخياطة
وليس مرادنا منه ذاتيا لها فنقول من قال بوجوب المقدمة مطلقا لا يتشوش منه هذا الايراد
نقل الكلام في وجوب المقدمة فالكون حينئذ يكون مامورا به لكونه مقدمة ومنهيا عنه
لصريح النهي عنه وبعدما للنهي ان الاولى ان يكون مناقشة في المثال فقط ومثاله الاخر اورده
بعض الفضلاء في المقام كان يامر السيد عبده بالمشي كل يوم خمسين خطوة ونهاه عن
الدخول في حرم فمشي العبد في الحرم فهو مطيع للعمل بمقتضى الامر عاص لمخالفة النهي قوله
لا يتعدى الى قوله بل الكون المطلق لازم لها فنظر من منعه كون الكون جزء الخياطة ومن
تحقيقه ان الخياطة امر حاصل من الحركات والسكنات ومن قوله ان الحركات و
السكنات ومن قوله ان الحركات والسكنات اجزاء للصلوة ان مراده من الكون اللازم
ههنا الحركات القائمة باعضاء الخياط المعلل لحصول الخياطة يعني الهيئة فنقول
اولا ان التعبير عن تلك العلل المعاقبة باللازم ليس على ما ينبغي اذ الهيئة ناشئة عنها في
الحصول لها فالتعبير عنها باللزوم هو الاولى وثانيا بان ما يشعر به قوله بعد تسليم
ان الكون من لوازم الخياطة لا من لوازم الخياطة من منع اللزوم فلا وجه له على الظاهر
لانه قال اولا بان الحركات علل معدة للخياطة مستبعد لوجودها بحسب العادة فكيف
يمكن هذا المنع قوله بل الكون المطلق آه معناه ان الهيئة المخصوصة معلولة للنوع الخاص
من الكون وهو الحركات والسكنات القائمة بالخياط التي يمكن وجودها في ضمن اشخاص
مماثلة للشخص الموجود في المكان المغصوب اذ الظاهر ان سبب حصول هذه الهيئة هو
الحركات المماثلة وليس لخصوص شخص من الحركة دخل في تشخص الخياطة بحيث لا يحصل
هذا الشخص من حركة اخرى مماثلة للاولى فان جميع الامور من الذاتيات والعوارض
الا المكان ولكنا نقول مثل هذا في الصلوة اعني في هذه الهيئة الحاصلة من مجموع القيام

وعن الثاني ان اتحاد المتعلق لازم متن

والركوع والسجود وغيرهما وأما الحركات والسكنات الحاصلة من الحيثية فهي بحسب نفس
الامكنة تختلف اشخاصها كاختلاف الصلوة باختلافهما **قوله** وعن الثاني فلتوجه
وظهر ان المتعلق هو الحقيقة فان قلت ان الشارع يعلم جميع الافراد من افراد المأمور به
ما هو فرد للمنهي عنه ايضا وبانه مشتمل فنعلم نحن من جهته ان مقصوده منه بقيد الامر
المطلق به فيكون المأمور به ما عدا الفرد المندرج تحت الكلي المنهي عنه قلنا ان اردت
ان علم الشارع مانع من تعلق الطلب بالماهية المشتملة على المصلحة اذا كانت مقارنة
لماهية اخرى مشتملة على المفسدة للزوم احد المحالين المتقدمين فقد عرفت عدم اللزوم
وان اردت ان لزوم المفسدة لفرد يمنع الحكيم العالم من طلب الماهية التي في ضمنه وان كا
مشتملة على المصلحة لفوت مثل هذا الطلب لا للزوم محال الخروج من حيث طلبه بما سوى هذا
الفرد فنقول ان الامر والنهي من الله تعالى انما يكونان لاجل مصالح في المأمور به ومفاسد
في المنهي عنه للمكلف ولذا ولهذه والثواب والعقاب تابعان لتحقق المفسدة و
المصلحة والعقل لا يحيل ان يكون في ماهية مصلحة غير منفكة عنها سواء كانت مقارنة
لماهية اخرى مشتملة على مفسدة موجودة معها او ان يكون في ماهية مفسدة كانت وعلى
العالم الحكيم من المشتملة على المفسدة وكان المكلف متمكنا من امتثال يحصل ماهية المصلحة
من المفسدة باختيار فرد لا مفسدة فيه ولكنه عصى وفعل الماهية ذات المصلحة في
ضمن هذا الفرد منهما فانه بهذا الاعتبار المطلوب وغيره واستحق الثواب والعقاب
وان اردت انه مانع من طلب هذا الفرد بعينه فنحن ايضا لا نقول به فان قلت كيف يصح
التقرب بالمعصية والعبادة مشروطة بنية القربة فكل ما يكون معصية لا يكون عبادة بل
فاسدا فنقول قال المولى الفاضل المدقق الشيرواني نعمه الله تعالى انه هذه الطريقة
ظاهر الجواب عنه من لا يجعل نية القربة وترتب الثواب شرطا في العبادة كالسيد رحمه الله
واما من يراها شرطا فيحتاج في الجواب الى ان يقول باجتماع الجهتين جهة القربة وجهة

المعصية

بل الحظر ان التكاليف المتعلقة بالماهيات متعلقة في الحقيقة بجزئياتها ش

المعصية ولا يحيل العقل كون شيء واحد مشتملا على حيثيتين يحصل باحديهما القرب و
بالاخرى المعصية فيتأتى نية القربة ويمكن ترتب الثواب ايضا بل الظاهر ان اغلب الخلق
بعض العبادات الخالية عن شرائط الكمال عن الثواب كالاخلال بحضور القلب والتوجه
الى جناب القدس فتدبر **قوله** بل الحظر ان التكاليف آه **اقول** ان تشخصات الصلوة
مثلا ليست مطلوبة للشارع اي لا يفهم من مجرد الامر بالصلوة بل نعلم انه لم يطلب بعضها
اصلا لا من هذا الامر ولا من غيره اذ لا شك انه يتفاوت زمانه كوضعين ولو كان ما
التفاوت آنا واحدا لو فرضنا وجود الآن تختلف الصلوتان بحسب التشخص وكذا الصلوة
في هذه الزاوية من البيت غير الصلوة في الزاوية الاخرى منه تشخصا وتنزل على ما ذكرنا
حال باقي التشخصات على ان الاشخاص الممكنة الصدور من مكلف واحد لا تحصى فهل يوجب
الكل او لا فلا الشارع حمل الظهر مثلا انه واحد بلا رجحان او احدها على الآخر وليس كل
واحد منها بخصوصه مطلوبا وان امر وابرنا المأمور به المفهوم من الامر طلب ايجاد الحقيقة
ونقل بعض المحققين من الشكاكي الاجماع على ان العبادة والفعل المؤثر موضوعة
للماهية من حيث هي ومن البين ان الفعل انما يشتق من المصدر مع قطع النظر من
الشوب الفارض من الاستعمال في الزيادة فعليه الدليل ومع نقول لذا طلب الشارع
منا ايجاد حقيقة القيام في الصلوة مثلا ونهانا عن الغصب فما في مكان مغصوب
فعل فقد يتحقق الامتثال بتحقق هذه الصلوة نظرا في بادي النظر اجتماع محالين من
اجله ذهب الى الفساد وبطلان الصلوة من ذهب اليه الا ان كون شيء واحد مطلوبا
ومبغوضا بعبارة اخرى حسنا وقبيحا وهذا اجتماع الضدين والثاني التكليف بفعل
شيء بعينه وتركه وهذا تكليف بالمحال وفسادهما الوجه المفتوح المحاسن الناشئ
ونقول هنا ان المطلوب بالذات هو الحقيقة التي يكون وجودها في ضمن فرد واخرى بحسب
هو هذه الحقيقة والمبغوض المفروض مثلا الغصب وعدوا فاختلف وتعدد المحل فلا

الرابعة ان يتعلق الامر الايجابي بالحقيقة والنهي التنزيهي بامر واحد بحقيقة وهذا ايضا غير جائز لما تم الخامسة ان يتعلق الامر الايجابي بالحقيقة والنهي التنزيهي بامر واحد بحقيقة كالصلوة في الحمام ونحوه من الاماكن المكروهة منه

مجال للمحال الاول ولم يطلب منا هذا القيام المروحي للغصب المنهي عنه بعينه حتى يكون تكليفا بالمحال بل الطبيعة الممكنة الانفكاك عن الغصب لمكان انفكاكه منها فاضمحل خيال البطلان فظهرت الصحة قوله الرابعة آه اذا اتحدت الجهة فوجه عدم الجواز المحالان المتقدمان واذا اختلفت فوجه التكليف بالمحال لان جواز فعل المكروه لا يخرجه عن كونه مطلوب الترك فطلب فعله يوجب طلب المحال قوله الخامسة آه اذا امر الشارع بصلوة مخصوصة بخبر او نهيا تنزيهيا كان يقول صل ولكن بصفة كذا فلا تصلها في مكان مخصوص من الحمام وان شئت صلها في غيره ولا تصل في الحمام وان صليت اجزاك فلا يكلف فعله يرجح الطلب مطلوب الترك فلا شك في استحالة اجتماع هذين الطلبين اذ لا يمكن الاتيان بالمامور به منفكا عن المنهي عنه مع اتحاد الامر والنهي لو كانت شيئا واحدا يلزم المحال الاول ايضا كما مر مرارا واذا امرنا بالصلوة مطلقا من غير تقييد ثم نهانا عن ايقاعها في الحمام فبطل القول المتقدم وهو ان الامر يتعلق بايجاد الحقيقة فالظاهر جواز الصلوة وعدم المانع لاجتماع الوجوب والكراهة بالمعنى المصطلح لان تعدد المتعلق ظاهر اذ متعلق الامر نفس الحقيقة التي يمكن وجودها في غير الحمام والمنهي عنه الذي اختاره المكلف هو الايقاع في الحمام من حيث هو كذلك فتعلق الكراهة في الحقيقة هو الوصف من الجهة العارضة للفعل باعتبار كون فاعله في هذا المكان على انه لا مانع من اتصاف ذلك الفعل من حيث هو هو بالوجوب واتصافه مع الوصف بالكراهة وقوله لا تصل في الحمام نهي عن الفعل المقيد بالقيد لا عن ذات الفعل في الحمام ودعوى ان العبادة يجب ان تقع بالجهة من جميع الجهات وان لا يكون فيها جهة مرجوحة ولو كانت قائمة بوصف عارض لها دعوى لا شاهد عليها ولا احتياج الى التمحل لا ارتكاب ان الكراهة ليست بمعناها المصطلح عليه بل بمعنى قلة الثواب اذ لا مانع من ان يتعلق الكلفة الثواب الكامل الذي

يكون

يكون موقوفا على ايقاع حقيقة الصلوة ويتعلق ايضا النهي الذي يتحققه من يفعل المكروه فان قلت فحاصل هذا الكلام هو ان الراجح المثاب على فعله هو الصلوة سواء كان تركه حراما او جائزا او المرجوح الذي يتضمن المفسدة لغير البالغة حد وجوب الترك هو الوصف العارض الذي يمكن انفكاكه عن الموصوف ولاجل جواز انفكاك امر الشارع بذات الموصوف ونهى عن الوصف ولما اختار المكلف الموصوف فقد اتى بما يتضمن الرجحان والمرجوحية اي حقق شيئين فما تقول في عبادة نهى عنها الشارع نهي تنزيه وهي مستلزمة لوصف مرجوح لا ينفك عنها كالصلوة في الاوقات المكروهة تطوعا والصيام في السفر كذلك لان هذه الصلوة لا يمكن وقوعها في غير هذا الوقت وكذا الصيام لان كل وقت يجب فيه التطوع صح وظيفته المختصة به ولا يصح ان يقع فيه غيره وكذا الاوقات الحضرية للصيام يكون صيامها وظيفتها لا يمنع غيرها كيف يكون مثل هذه العبادة مع كونه عبادة متصفة بالكراهة اذ كونه عبادة يقتضي تعلق الطلب به وكونه ملازما لهذا الوصف يقتضي طلب تركه ولا يجوز للشارع العالم بالاستلزام ان يتعلق طلبه بفعل مثل هذا الامر بل يرجح الحقيقة المامور بها والخصوصية المنهي عنها مع جواز الانفكاك بينهما قلت على ما قررت من كون مثل هذا النهي مكروها يلزمك تجويز الشارع لفعله ونقول لا مانع عقلا من ان ينبه على ان هذه من حيث هي مصلحة لا ينفك عن فعلها في جميع الاوقات والاحوال ويفوت تركها من حيث هو تركها ونبه على انها لذاتها من الاوصاف الحقيقية او الاضافية مفسدة ويفوت بتركه من حيث هو تركه مرتبا كانت تلك المفسدة اكثر بالنسبة الى تلك المصلحة ولكنها لا تبلغ حدا يقتضي تحريم الفعل وقطع النظر عن المصلحة بالمرة فلهذا نهى الشارع عنها نهيا تنزيهيا وفي الحقيقة يتعلق النهي بالوصف ولكنه لما كان ترك الوصف يحصل بترك الموصوف بناء على ان المطلوب ترك الوصف فيظهر البتة من قولنا

وهذا ايضا ممتنع اذا كان المكروه بمعناه المعروف وهو رجحان الترك فما تعلق به هذا النهي من العبادات فالقطع ببطلانه تام لم يدل دليل
على صحته وما دل الدليل على صحته يجب حمل الكراهة فيه على غير معناه الحقيقي و لهذا اشتهر ان متعلق الكراهة ليس نفس العبادة بل امر خارج
كالتعرض للنجاسة او كشف العورة ونحو ذلك ككراهة الصلوة في الحمام ثم اختلفت المتعلق ويقولون ان الحرمة انما يتعلق بالذات و
الكراهة بالوصف وهذا خلاف ظواهر النصوص لدلالتها على تعلق الكراهة بنفس الفعل مثل لا تصل في الحمام ونحوه والحق هو ما اشتهر من ان
الكراهة في العبادات بمعنى كونها اقل ثوابا بنسبة خاصة وتحقيقه ان العبادة قد تكون بحيث لا يتعلق بها نهي و لا امر بغير الامر الذي
تعلق باصلها كالصلوة اليومية في البيت البعيد عن المسجد او عند المطر ونحو ذلك فهذه ربما تتصف بالاباحة بمعنى عدم مرجحية
اوصافها او اجزائها وعدم مرجوحيتها ايضا بغير الرجحان الناشي من رجحان اصلها بغير الصلوة اليومية في البيت مثلا مباح وقد

ترك الصوم فلم يقع في السفر و ترك الصلوة فلم تقع في الوقت المكروه فظهر ان الراجح لنا
عليه هو فعل العبادة من حيث هو فعلها ولا مرجح يرجح هو ومن جهة الوصف والراجح
ترك العبادة من حيث هو ولا ثواب عليه وفي مرجح هو ترك الوصف يحصل له الثواب
منه ثم يستلزم المكروه بكون وجوده ناقصا لفعلها و ترك هذا المكروه فيه ثواب اكثر
من ثواب فعل ذلك المكروه فلما امر الشارع بتركها والمقصود ترك سبب تركها فما
فرضنا ان المكلف مثل هذا الامر فقد اتى بما هو المطلوب وهو الراجح على الاطلاق لا
الامر المقارن امر فعل الماهية ذات المصلحة وهي الموجب لها استحق التجافي والطلب
من المكلف واقتضى الثواب بل في اللزوم الثواب المصلحة الموجودة فيه وانما بينا انما تختص
بما على المكروه **قوله** وهذا ايضا آه لا شك في ان ما ينبع من هذه الاقسام لا ضد من
الشارع ما يدل على الخصوصية كما شك في انه لا يمكن ان يصل وكذب مصفرة كذا لم نعم
بعيد بمعنى ما يمتنع في المثل الظاهر كالامر بالصلوة مطلقا ونهيه عنها في الحمام مثلا
نعم قال بعضهم من ان الامر يتعلق بالاشخاص حقيقة اذ على هذا يلزم اجتماع الوجوب
الحقيقي والنهي التنزيهي في شخص واحد فلما كان مذهب المصنف هذا لا حاجة الى التوجيه
بان يحمل الامر بالصلوة على غير الفرد المنهي عنه فيحكم بان المنهي عنه ليس داخلا
في المامور به فلو صدر من المكلف لا يكون عبادة مامورا بها فيكون باطلا ثم لما
ثبت بالادلة الخارجية صحة بعض ما نهي عنه يجب ان يحمل الكراهة على غير معناها بل على
معنى قلة الثواب وانت تعلم ان الاشكال لم يندفع بهذا التوجيه لانه اما هو اقل ثوابا يكون
مطلوب الترك للنهي عنه كما هو المفروض فيلزم طلب الفعل الواحد الشخصي وطلب تركه
وهذا تكليف بالمحال واجتماع الرجحان والمرجوحية وهو اجتماع الضدين ثم اعلم ان تعلق
النهي التنزيهي حقيقة بالعبادة مع القول ببطلانها مما لا معنى له لان من قال بالبطلان
انما قال به هربا من التكليف بالمحال واجتماع الرجحان والمرجوحية في فعل شخص واحد وكيف

ايضا

تكون بحيث تعلق بها امر آخر باعتبار ذاتها او اجزائها او اوصافها على امر راجح او مرجوح فهذا الرجحان قد ينتهي الى حد الوجوب كالصلوة في المسجد
مع نذر ايقاعها فيه بخصوصه وحج بان وقد لا ينتهي اليه كالصلوة اليومية في المسجد لا مع النذر ولا مع عذر مسقط للندب بخصوصه حج والرجحان
مع الندب وقد تكون بحيث تعلق بها نهي باعتبار المذكورة وهذه المرجوحية قد تنتهي الى حد التحريم كصلوة الحائض والصلوة في الدار
المغصوبة ونحو ذلك وقد مر انها تستلزم البطلان اذا كان النهي باعتبار جزء او وصف لازم لما مر في النهي التحريمي فلا بد من حمل الكراهة على
اقلية الثواب بمعنى كون العبادة باعتبار الاشتمال على الاوصاف المذكورة اقل ثوابا بالنسبة الى نفسها لو لم تكن بل كانت متصفة بالاباحة المذكورة
فالصلوة في الحمام مكروهة بمعنى انها اقل ثوابا بالنسبة الى البيت لا الى المسجد وعلى هذا التحقيق لا يرد ما يتوهم من ان الكراهة بمعنى اقلية الثواب يوجب
كون الصلوة في جميع المساجد والمواضع مكروهة غير مسجد الحرام لانها اقل ثوابا منها فيه متن

ايضا والقول بتعلق النهي التنزيهي بها مستلزم للعود الى المهروب عنه لان معنى هذا النهي
رجحان الترك مع جواز الفعل شرعا وعدم العقاب عليه وح ينتظم قياس هكذا الذي نهي عنه
تنزيها عبادة جائزة شرعا اما كونه عبادة فللفرض واما كونه جائزا فلكون النهي عنه تنزيها
وكل عبادة جائزة اما ان يثاب على فعلها ويعاقب على تركها او يثاب على فعلها فلا يعاقب
على تركها فهي اما واجبة او مندوبة فيكون مطلوبة الفعل والترك وراجحة ومرجوحة والقول
بانها لا يثاب عليها قول بعدم كونها عبادة بل يدعي صحتها فالاولى لمن قال بالبطلان
لاستحالة الاجتماع المذكور ان يقول ان الذي يراه انه مندرج تحت نوع مامور به من
العبادة ونهي عنه صريحا ان كان له بدل ودل دليل خاص على صحته فهو صحيح ومعنى
النهي عنه ليس طلب تركه من حيث هو راجح بالذات بل من حيث هو وسيلة الى تعيين
بدل هذا الواجب وهو ارجح واولى لقلة الثواب في فعله وكثرته في البدل الراجح
راجح بالعرض اعني بتوسط رجحان ما هو وسيلة اليه ومقدمة له فلا تكون العبادة مكروهة
بالمعنى المصطلح المقابل لباقي الاحكام الخمسة اذ هو راجح الترك على الاطلاق وبالذات
فلم يتعلق بها النهي التنزيهي في الحقيقة وان لم يكن له بدل ودليل خاص فلا مانع له من حمل النهي
فيه على المعنى السابق واما الذي نهي عنه صريحا ولم يكن له بدل فهو خارج في الحقيقة
عن النوع المامور به ولا يجوز ان يكون في الشرع دليل على صحته لاستحالة اجتماع الرجحان
والمرجوحية ولعدم صحة حمل النهي فيه على المعنى الاول لعدم البدل فان قلنا بان النهي
الوارد يدل على التحريم فالامر واضح ونقول بالبطلان وان لم نقل بل قلنا انه يدل على المعنى
الشامل للحرمة والكراهة نقول لما فرضنا خروج هذا القسم من تحت النوع المامور به لا يكون
عبادة في الحقيقة بل يكون بدعة فالنهي عنه نهي تحريم لا نهي تنزيه وتحقيق هذا الكلام يطلب
كلام من الشهيد الثاني في بعض فوائده و هينا فائدة هي ان المكروه ربما يطلق على بعض
العبادات ويراد به المعنى المشهور و يخص كون العدم راجحا على الوجود في العبادات بكل

فان العبادة يلزمها ان يترتب على فعلها الثواب والا حرم فعلها وكانت بدعة واما ان يترتب على
تركها عقاب فلا يعقل كونها مكروهة اذ لا يترتب فكون مندوبة واما فلا يتصور على التقديرين
ان يكون مكروها ويمكن ان يقال الكراهة في العبادة يرجع الى اوصافها ومقارناتها ولا
محذور في ان يكون ذات العبادة موصوفة بالوصفين المذكورين وصفاتها ومقارناتها
موصوفة بالكراهة وهذا فيما له بدل ظاهر كالصلوة في الحمام واما ما لا بدل له كالصلوة
تطوعا في الاوقات المكروهة والصيام كذلك في السفر فغاية ما يمكن ان يقال في ذلك ان
لنفس العبادة ثوابا ولا عقاب على تركه ولترك العبادة من حيث اشتماله على ترك
المقارنات والوصف ثوابا ولا عقاب على تركه فعله وربما كان في بعض الصور ما يترتب
على فعل العبادة من الثواب اقل مما يترتب على تركه من حيث اشتماله على ترك الوصف المقارن
ولاجل تحصيل ذلك الثواب الكثير ربما امر الشارع بترك العبادة وعلى هذا يلزم ان لا
يكون فعل العبادة في نفسه راجحا على تركه بل ينعكس الامر وقد يبعد ان يكون الفعل والترك
متساويين في الثواب وان كان احدهما اقل من الاخر وذلك ابعد ولذلك ذهب بعضهم الى
ان الكراهة ههنا بمعنى كونها اقل ثوابا وفيه نظر من وجهين الاول انه يلزم على هذا ان يكون
قلة الثواب بهذا المعنى مساوقا للكراهة وليس كذلك فانه ربما يكون العبادة كالصلوة
في البيت اقل ثوابا من الصلوة في المسجد ولا يعتقد ان تلك العبادة مكروهة اتفاقا الثاني انه
لو كان بمعنى قلة الثواب يستبعد نهي الشارع عنه وترجيح تركه على فعله كما يستفاد من اخبار
وكلام الفقهاء وقد ذهب بعضهم الى ان العبادة المكروهة باطلة كالمحرمة ولو قيل بان المكروه
ما فيه منقصة وحطة مرتبة كما يستفاد من كلام شارح المختصر وان لم ينطبق على قاعدة المتعارف المشهور
امكن دفع الاشكال على ما يظهر بالتامل انتهى كلامه رفع مقامه وقال الشهيد قدس سره في التمهيد
بعد تقسيم الحكم الشرعي الى الخمسة المشهورة ويرد على هذا التقسيم امور احدها مكروه العبادة
كالصلوة في الاماكن والاوقات المكروهة فان الفعل راجح بل لا بد من النقيض مع وصفه

بالكراهة

وقد علم تمام صورة اجتماع الامر الايجابي مع ومع الندب ومع الاباحة بل صورة اجتماع الامر الندبي مع الايجاب والندب والاباحة
والكراهة والتحريم فهذه ثلث عشرة صورة منه

بالكراهة المقتضية لرجحان الترك ومن ثم قالوا ان المراد بمكروه العبادة ناقص الثواب حتى
وهو اصطلاح منافر لقاعدة الاصوليين وموجب لانقسام المكروه الى قسمين عام
وخاص ثم قال ومازاد بعض متاخري الاصوليين ارشادا سماه خلاف الاولى وجعلها
من الاول وهو حسن ويخرج فلا يتاتى انقسام الفرد المرجوح من العبادة باصل الرجحان
فانه مرجوحية بالاضافة الى غيره من افرادها الذي هو اولى منه وان اشترك في اصل
مصدقية الرجحان وهو اولى من تسميته مكروها لرجحان فعله في الجملة ولا يندفع الا
بالاول انتهى كلامه رفع مقامه وقال شارح المختصر الثالث من احكام المكروه انه
يطلق على معنيين آخرين غير ما تقدم احدهما الحرام كثيرا كما يقول الشافعي انا اكره هذا ثانيهما
ترك الاولى كترك صلوة الضحى يكره ها وان لم يرد عليه نهي لكثرة الفضيلة فيها فكان في
تركها حطا مرتبة وانت خبير بما في اطراف الكلام فيعلم ان ما حققناه من معنى الكراهة
بالمعنى المصطلح ومعنى قلة الثواب يدفع الاشكال و يسقط الاستبعاد واما حمل الكراهة
على ما فيه المنقصة وحطة المرتبة فان كان الحط والنقصان في الوجود بالنسبة الى
العدم فيكون العدم راجحا فيبقى الاشكال بحاله مع ان المعهود كون ما فيه المنقصة منهيا
عنه فلا بد من التوجيه وان حمل النقصان بالنسبة الى فرد آخر من العبادة كما في الصلوة
في الحمام الى الصلوة في المسجد يرد على هذا التوجيه ما يرد على حمل الكراهة على قلة الثواب
وبعد توجيهنا يدفع هو بعد وننبه على هذا ما يرد على زيادة القسم السادس الذي نقله الشهيد
قدس سره مع ان زيادة هذا القسم مستلزمة لان يحمل الواجب والمندوب في القسم
منهما ايضا بان يخصصا بالبرلي مرجحه بالنسبة الى فرد آخر من نوعه فينتشر القسمة
ويخرج عن الضبط قوله وقد علم الخ اعلم ان المتاخرين من اصحابنا اتفقوا على عدم جواز اجتماع
الامر والنهي ومفصل اولا الامر ينقسم الى الوجوب العيني والتخييري وقابلهما بالنهي التحريمي
ثم ذكر حكم النهي التنزيهي وختم الكلام بما يدل على جواز اجتماع الوجوب مع باقي الاحكام

والندب ايضا مع غيره وقال ان الصور التي علم حكمها من كلامه ثلث عشر صورة ولنبسط
الكلام وان كان المطلب على طرف الثمام تسهيلا للمبتدي فنقول الاحكام الشرعية خمسة اولا
هذا الوجوب التخييري على ما حققه في شرحه قسمة وقد تبعه المص في اول كلامه وادرجه مع الحتمي
في اخر الكلام حيث قال الامر الايجابي ثم فصل اجتماع كل من الستة مع نفسه وغيره
ثم نفى الريب ثم ثلثين صورة بعضها مكرر كاجتماع الوجوب الحتمي مع التخييري واجتماع
التخييري مع الحتمي فبعد حذف المكرر بقي احدى وعشرون صورة ونفصل الجميع هو
هذا الاولى الوجوب الحتمي مع نفسه كما اذا نذر صلوة الجمعة على القول بوجوبها العيني
الثانية مع الوجوب التخييري كما اذا نذر هذه الصلوة ايضا على القول الاخر الثالثة
مع النهي التحريمي وهذه هي الاولى التي ذكرها المص ان تعلقا بامر شخصي وان تعلقا بكلي
نحو الثالثة في كلامه والاولى ان يجعل الصورة الاولى شيئين باعتبار المتعلق الشخصي
والكلي بتمرين لحال الكلي والشخصي من الصور الاخرى ايضا فان الظاهر ان تمام البحث فيه
حال الثاني يعلم مما ذكرنا ان المتعلق هنا في الحقيقة هو الشخص وان تعلق الامر على الكلي
بالكلي صرح به الرابعة مع النهي التنزيهي وهي الرابعة في كلام المص الخامسة مع الندب
كالصلوة اليومية في المسجد السادسة مع الاباحة كالصلوة اليومية في البيت وهذا
ما علم من كلام المص السابعة الوجوب التخييري مع الحتمي وهي الثانية بعينها الثامنة مع
نفسه كما لو نذر ان يصوم كفارة رمضان في احد المواضع الشريفة والمص اشار الى
كل من الوجوبين مع نفسه ومع الاخر بقوله اجتماع الامر الايجابي معه صورة اربع وعلى
الجميع صورة ولحاظ التاسعة مع النهي التحريمي وهي الثانية في كلامه العاشرة مع التنزيهي
وهي الخامسة في كلامه الحادية عشر مع الندب كصلوة الجمعة في المسجد على القول بالتخيير
الثانية عشر مع الاباحة كتطهير يوم الجمعة في البيت وهذان القسمان يعلم حالهما من قوله
واشار اليهما والى الخامسة والسادسة بقوله ومع الندب ومع الاباحة وعلى الاول

ثمنين الثالثة عشر النهي التحريمي مع الوجوب الحتمي وهي الثالثة بعينها الرابعة عشر
مع التخييري وهي التاسعة بعينها الخامسة عشر مع نفسه كالزنا بالحائض السادسة عشر
مع التنزيهي كالزنا تحت السماء الوارد النهي عن الجماع مطلقا السابعة عشر مع الندب
كما يجوز عند المص لدلالة ما يدل على عدم جواز اجتماع الوجوب والحرمة عليها ايضا وعلم
حالها من قوله ايضا الثامنة عشر مع الاباحة والظاهر ان حالها كما في هذا المصنف
التاسعة عشر النهي التنزيهي مع الوجوب الحتمي وهي الرابعة العشرون مع التخييري وهي
العاشرة الحادية والعشرون مع النهي التحريمي وهي السادسة عشر الثانية والعشرون
مع نفسه كجماع المحتلم من غير وضوء بين الطلوعين مثلا الثالثة والعشرون مع الندب
والظاهر ان حالها كحال الصورة السابعة عشر عند المص الرابعة والعشرون مع الاباحة
كالاكل الماشي في السوق الخامسة والعشرون الندب مع الوجوب الحتمي وهي الخامسة والمص
تعرض لها مرتين حيث قال اولا وقد علم اجتماع الامر الايجابي معه ومع الندب وجعلها
صورة ولحاظ ثم قال بل اجتماع الامر الندبي مع الايجابي وجعلها صورة اخرى السادسة
والعشرون مع التخييري وهي الحادية عشر السابعة والعشرون مع التحريمي وهي السابعة
عشر الثامنة والعشرون مع النهي التنزيهي وهي الثالثة والعشرون التاسعة والعشرون
مع نفسه كالنافلة في البيت الثلثون مع الاباحة كالنافلة في المسجد لو لم يرد نهي عنها
الاحدى والثلثون الاباحة مع الوجوب الحتمي وهي السادسة الثانية والثلثون مع
التخييري وهي الثانية عشر الثالثة والثلثون مع النهي التحريمي وهي الثامنة عشر الرابعة
والثلثون مع التنزيهي وهي الرابعة والعشرون الخامسة والثلثون مع الندب وهي الثلثون
السادسة والثلثون مع نفسه كالاكل الماشي في البيت ثم اعلم ان الاحكام الخمسة كلها
متضادة فلا بد في صورة اجتماع كل مع الاخر من توجيه لئلا يلزم اجتماع الضدين او التكليف
بالمحال ولان الضدية بمقتضى مختصر الوجوب بلا معنيه والحرمة والكراهة باقتضاء

تنبيه فان قلت كيف حكمت ببطلان العبادة عند عدم تمكنها للمامور به المنهي عنه وحكمت باستثنائها عن بعضها فراد المامور به
في تعلق الامر بها لا يصح دخولها في المامور به وخروجها عن المنهي عنه مثلا الصلوة في الدار المغصوبة تكون معصية ويكون كل
غصب منها خارجة الا الصلوة اذا كانت غصبا او غير غصب نقول انكل صلوة مامور بها الا اذا كانت غصبا وبين قولنا كل غصب
منهي عنه الا اذا كانت صلوة قلت هذا الحيثيات لا يصح من قرب بينهما مع صحته بناء على صحة الصلوة المذكورة مثل قوله تعالى ان الله
يقدر ما وردوا من ان الارض مهر لفاطمة الزهراء الا ان اطلاقها لم يتعلق لخلافنا في بطلان الصلوة المذكورة ولعل الوجه فيه ان تعلق
الامر بمثل العبادة المذكورة بطريق التخيير على ما مر وتعلق النهي فيها بطريق العينية والتعيين فيكون استثناء ها من الامر اولى من استثنائها
من النهي اذ ذاك ان الاهتمام بفعل فرد خاص من الواجب التخييري ليس مثل الاهتمام بترك الحرام العيني او الوجه فيه ان العبادة اذا صارت
محتملة لكل من الوجوب والتحريم رجحنا
التحريم لا لما قيل وما اشتهر من ان دفع المفسدة
اهم من جلب المنفعة اذ هذا انما هو مع
تعارض الندب والتحريم لا الواجب
لان ترك الواجب ايضا كفعل الحرام
مفسدة **منه**

الصلوة الواجبة بالاباحة يحتاج ايضا الى التوجيه الظاهر ان المراد نفيها لا ايقان ينهك
في التوجيه بان يقول المتصف بالوجوب ذات الصلوة والمتصف بالاباحة هو الوصف
العارض لها في الجملة اما ان لا امتناع اصرحنا بالحسن الواقع او يقول الحسن الموصوف
بالوجوب نفس الصلوة والاباحة الصلوة الواقعة في البيت لا الاحتياج الى التوجيه اصلا
لا اتصاف الصلوة بالكراهة اذا وقعت في الحمام ثم ان الوجوب التخييري بحسب النوع مخالف
للوجوب الذي يفهم من امر الشارع فالقول بان مثل صلوة الجمعة المندوبة محل الاجتماع
الوجوب العيني مع نفسه لا يصح من شانه الا ان يراد ان الحصة من جنس الوجوب المتحققة
في ضمن نوع قد اجتمعت مع مثلها في ضمن نوع آخر فالمقام حقيق بالتامل **قوله** نعم لو
لما كان الامر المتعلق بالكلي متعلقا بالاشخاص حقيقة عند المصنف كما مر كان اجتماع
الامر والنهي محالا اصلا فلا بد من الجمع اذا ورد في الشرع ويمكن بطريقين اما تخصيص
المامور به باخراج الفرد المندرج تحت المنهي عنه فلا يكون الصلوة في المغصوب مامورا
بها اصلا او تخصيص المنهي عنه فلا يكون في المغصوب حراما وقد رجح الاول فما
هنا من جهة الترجيح وقرب الثاني خصوصا مع ثبوت ما دل على جواز هذه الصلوة ولا
يخفى ان الحكم على كلامه من النظر اذ الحكم من الشارع على ما للكلية الناس وبناء احكام بعض
الارض لبطلان هذه الدلالة ذكرناها مما لا بد على صحة الصلوة وعدم تعلق الغصب بها
وقول العدم نقل الخلاف يؤذن بعدم اعتبار مخالفة الفضل ره والعجب منهم اذ نقلوا
خلاف احاد المتاخرين ولا يعبأون بمثل الفضل ره مع ان الفضل المتقدم **قوله** ره
ولعل الوجه لا يخفى ان المكلف يمكنه الخروج عن عهدة الحكمين بفعل الواجب باختيار فرد
من الواجب ليس داخلا تحت المنهي عنه فيكون واجبا او مستحبا على الخلاف الواقع في
وجوب الاحتياط وعدمه واما الحكم بالبطلان والفتوى به بمجرد ما قاله المصنف رحمه الله
فلا دليل عليها **قوله** لان ترك الواجب لا يلزم انه ان ترك مثل هذا الواجب لغو الذي يحتمل

الوجوب

بل لما ورد من التوقف عند تعارض الامر والنهي ومصادفة الكف وايضا من يتتبع ظهر عليه ان كل امر يتردد بين الوجوب والتحريم
رجح الشرع جانب الكف عنه كصلوة الحائض في ايام الاستظهار وكف الوضوء عن الانائين المشتبهين عند نجاسة احدهما وغير ذلك
وقال السيد في الذريعة وقد يجب ان يخرج من المكلف جميع افعاله على وجه اخر وعلى هذا الوجه يجب القول بان من دخل زرع غيره على سبيل
الغصب ان له الخروج عنه بنية التخلص وليس له التصرف بنية الفساد وكذلك من يقعد على صدر جريح اذا كان انتقاله عنه يؤدي الى تلف
كقعوده ويمكن الجامع ذلك بان الحركة بنية التخلص ليس له الحركة على وجه اخر وقال ره في موضع اخر بعد الاستدلال على بطلان الصلوة في الدار
المغصوبة وقد قيل في التنبيه بين الصلوة وغيرها في هذا الحكم ان كل عبادة ليس من شرطها ان يتولى الفعل بنفسه بل ينوب فعل الغير
فعله او ليس من شرطها ان ينفع منه بنية الوجوب وليس من شرطها النية اصلا لم يمتنع في المغصوب منها ان يقوم مقام الطاهر وهذا فرق
انتهى ثم قال فاما الفقهاء المغصوبة فالصلوة
فيها مجزية لان العادة جرت بان ملاك
لا يحظرون احد الصلوة فيها فالعادة
جرت مجرى الاذن بخلاف الرجوع اليه
وقال فاما من دخل ليس بغاصب كثيرة خل
الدار المغصوبة بجار اتحاد لا تجزيه
صلوته لان التقارب بين الناس انهم
لا يحظرون ذلك لغير الغاصب فيتوجه
في الغاصب نحوه ويفهم من كلامه الاول
ان الفعل الواحد يمكن ان يتصف بالوجوب
والحرمة بما في مثل العبادة الصعود على صدر
الجرح وكلامه الثاني ظاهر في صحة الواجب
في الكان المغصوب واعلم ان السيد ره
نقل في مواضع من كتابه المرتضى قدس سره
الصلوة الواقعة على جهة الرياء وعدم
الثواب عليها لكن لا يسقط المواخذة
بفعلها وهو يؤذن بتجويز تعلق الامر
والنهي بشيء واحد من جهتين الا ان يقول
ان الرياء امر خارج الصلوة وفيه تامل ونقل
الكلبيني في كتاب الطلاق عن الفضل بن
شاذان **منه**

الوجوب لمعارضته مع التحريم مسلم بل نقول المرتب على فعل الواجب هو النفع والمرتب
على تركه عدم الاولوية بالذات ولما كان يلزمه مع العلم بالوجوب عدم الاعتبار والتهاون
بل الاستخفاف في بعض الاحيان يترتب عليه الفساد واما مع الجهل فغاية ما يلزمه هو عدم
النفع **قوله** ره بل لما ورد آه يجوز ان المراد فيه بل الجمع عن القسم الثالث من اقسام الادلة
العقلية ما يدل على الحجاب التوقف عند التعارض فكيف يحكم بالبطلان بعنوان القطع
هنا **قوله** ره وايضا آه وكيف يصح هذا الترجيح بسبب الحكم والانقياد بالكف فيما سكت
الشارع عن الترجيح فيه الملهم الا ان يحمل على الاستحباب ثم جميع ما ذكره يصلح مرجحا
لترك مثل هذا الواجب التخييري وكلام فيه واما الافتاء بالتوقف لا يخفى **قوله**
وقد قيل آه فيه ان الاحكام الخمسة متقابلة لا يجتمع اثنان منها في محل واحد مع
اتحاد الجهة واما مع تعدده فهنا لا مانع منه عقلا ونقلا ولا فرق في هذا بين الواجب
الكفائي وغيره كما مر تحقيقه فالقول بالفرق فيما لا يصح من نظر فرض عدم التنبيه بخروج الشيء
عن كونه عبادة ونحو لا يلزم اجتماع حكمين من الاحكام فيها بحيث يحصل هذا لكنه **قوله** ره ويفهم
من كلامه آه يفهم من كلامه ما هو اعم مما نحن فيه اذ مثال الاول والاخير يدلان على تحقق
الحكمين في شيء بطريق التبادل والتوسط يدل على اجتماعهما معا مع اختلاف الجهة ولهذا
قال فيما في مثل الصعود **قوله** ره وكلامه الثاني آه الذي يظهر لي من كلام السيد رحمه هو
انه قصد ان بعض العبادات يكون الغرض الاصلي منه نفس تحققه سواء وقع بعنوان
العبادة او خرج عن هذا العنوان وقسم من هذا البعض يجوز الاستنابة فيه مثلا يجب
على الحاج ذبح الاضحية بنفسه او بوكيله فلو غصبنا ان غصبا جاء او غصب عبدا
او سكينا فذبح واحدا منها الاضحية باختياره او على فقيل هذا الفعل يجزي عنه ولا يكلف
بالاتيان بالذبح والتضحية مرة اخرى وهكذا يجب على القاعد على صدر الجريح عدوانا ان ظلما
مع ثالثه بالانتقال الى ان ينفصل عن صدره فلو لم ينو الوجوب والقصد في هذا الانتقال

النهي يقتضي الصلوة في الدار المغصوبة حيث قال وامّا في باب الخروج والاخراج للمضطر الى التخيير بين نهيها كرجل دخل دار قوم بغير
اذنهم فصلى فيها فهو عاص في دخول الدار وصلوته جائزة لانه ليس من شرائط الصلوة لانه منهي عن الدخول اولم يصل
انتهى كلامه وغرضه ان ما كانت الصلوة سببا للنهي عنه فانه الصلوة مفسدا لها كالصلوة في ثوب الغصب وما كان
النهي متعلقا بامر يختص بالصلوة فانه الصلوة لا تفسد بها كالصلوة في الثوب المغصوب وذكر امثلة اخرى لهما ثم اعلم ان هذه
المسئلة من المسائل العدلية من علم الكلام اوردها هنا الفقهاء في بعض مسائل هذا العلم بتوسط المبادي والفصل بقية ادلتها
في الادلة العقلية ايضا غير بعيد لانها لا تبتني بها على نفي الحكم الشرعي كما اشار اليه في الذكرى لنا اتفاقهم ولا دلالة النهي
على فساد المنهي عنه على اقوال عدم الدلالة مطلقا نقله في المحصول عن اكثر الفقهاء والآمدي عن اكثر المحققين والدلالة مطلقا ونقله
ابن الحاجب عن العامة والسيد المرتضى
منا لكن قال انه دلالة لا على الفساد
لا لغة ولغاته الشهيد في قواعده و
المحقق الشيخ علي في شرح القواعد بشرط
عدم رجوع النهي الى وصف خارج لازم و
لغاته بهذا الشرط الرازي في المعالم
ونقله في الوجيز عن الشافعي ونقله الآمدي
عن اكثر اصحاب الشافعي واختاره هو
القول الثالث التفصيل وهو الدلالة
في العبادات لا في المعاملات وهو
مختار المحصول عنه والعلامة والمحقق
وكثير من المتأخرين منا والحق ان النهي
يقتضي فساد المنهي عنه مطلقا فيهنا
مقامان الاول ان النهي يقتضي فسادها
متعلق من العبادات متن

مع النية معلوم الشارع عبادة ولا اجل عدم النية وتمام الحق بخروج من عنوان العبادة
مع ان المكلف لا يجوز يجب عليه تحري العضو ولا انفصال بالنية فيه بان لا
يحصل فيه الشارع ولذا لا يجد فيه الاعمى الى الطريق فلو فعله في ضمن صورة منهي عنه
يحتج ذلك يحصل به الغرض المعتبر عند الشارع ولا يكلف الفاعل الفعل ثانيا فتعين
قوله او ليس من شرطها ان تقع منه بنية الوجوب بانه اذا كان الفعل واجبا ليس من
شرطها اعتباره ان يفعل بنية المختصة به اعني الوجوب وليس معناه ان الفعل الذي
يكن واجبا بل مندوبا بانشاء لا يجوز قيام المعصية منه مقام الطاعة واما اذا كان
واجبا مطلقا كذلك لانه في انشاء يقول او ليس من شرطها النية اصلا الى ان كل ما شرط
فيه النية من الواجب والمندوب لا تقوم المعصية منه مقام الطاعة وانما تقوم
تمام المحقق فيه امر من الثلثة المتقدمة وهو النية بنفسه وبنية الوجوب ومطلق
النية وان اختص بنية الوجوب تم عدم النية لان قيام المعصية مقام الواجب بما
كان لغوي عند العقل فانه لا يقع انه في هذا الكلام ليس بصدد الترخيص لاجتماع حكمين
من الاحكام في محل واحد كاجتماع الندب مع الحرمة او الواجب لكنه في معناها فتدبر
قوله في النهي يح آه اذ لا مانع عند العقل ان يقول الشارع اوجبت عليك الصلوة
وحرمت عليك الغصب فان صليت في المغصوب اجزأت عنك واعاقبك على الغصب
والمعترض يعلم بطلان المنهي من الشارع قوله لنا اتفاقهم لا ان النهي آه وتفصيل
المذاهب على ما ذكره بعض الفضلاء هو الدلالة مطلقا اي في العبادات والمعاملات
لغة وشرعا وعدم الدلالة كذلك والدلالة شرعا لا لغة فيهما وهذا هو مختار ابن
الحاجب والسيد والدلالة شرعا ولغة في العبادات وعدم الدلالة مطلقا في المعا
وهذا مختار جمع منهم المحقق صاحب المعالم والدلالة في العبادات شرعا لا لغة
ونسب هذا القول الفاضل الجواد في شرح الزبدة الى اكثر اصحابنا وبعض من نفى الدلالة

مطلقا قال به لا انه على التحقيق وتصدى الجاجرمي لنقله وتضعيفه وعبارة المعترض توهم
نسبة القول الاول الى ابن الحاجب وان القائل بان الدلالة فيهما شرعية هو السيد منا
وعلى اي تقدير يظهر من السيد انه لا يقول باستحالة توجه الامر والنهي الى الشيء الواحد
مع دلالة النهي على الفساد لغة ويجعل الدلالة لاجل الاصطلاح الشرعي ولو كان مستحيلا
عقلا لكيف يمكنه منع الفساد ولان الاستحالة ملزومة للفساد ولا يخفى بعده وان الظاهر
ان الشيخ الطوسي ره ايضا موافق للسيد وليس عندي العدة حتى احكم بعنوان الجزم فنقول
صاحب المعالم في المسئلة الاولى الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم
في ذلك مخالفا من اصحابنا محل نظر وتأمل وغرضه من الشيء الواحد الذي جعله محل
النزاع كما صرح به بعض السيد والشيخ كما نقل لم يفرقا بين المسئلتين بل الظاهر اتحادهما
المسئلة وتفصيل الاقوال فيها والترجيح بينها واختار السيد من بين الاقوال الثلثة
الذي نسب اليه وهذا لا ينفي ان يكون قائلا باشتراط توجه الامر والنهي الى الشيء الواحد
ثم ان المعترض تعرض من تعرض للمسئلتين والمقام حقيق بالتأمل وان شئت التفصيل
والتوضيح فاعلم ان فعل المكلف اما ان يكون متعلقا لخصوص حكم الشارع بجواز الفعل في
امر الشارع سواء كان للوجوب او الندب او لا بل يتحقق فعل المكلف بعمومه او بخصوصه
او لا تعلق الشارع فيه لنهي الشارع عن مثل هذا الفعل فلا شك في انه لا يكون عبادة
وان كان بصورة العبادة كالامساك في يوم ولم يقصد به القربة بل هو بقصد ضد الله
وكذا لا يكون معاملة شرعية يترتب عليها الاثر وعلى الاول يكون منهيا عنه ومخصصا
به باعتبارين ويكون محل خلاف الفاضل السابق او جواز اجتماع الامر والنهي في
شيء واحد ويجري فيه ما تقدم من الكلام حرفا بحرف ولا فرق بين كونه منهيا عنه بنفسه
او بجزئه او بوصفه اللازم او المفارق اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء ايضا
مأمور به واما الثالث فكذلك لان الامر بالجزء يستلزم الامر بالاشياء بالامر المطلق وهو ايضا

والدليل عليه ان المنهى عنه لا يكون مرادا ومطلوبا للمكلف والعبادة الصحيحة واجبة او مندوبة يكون مرادا ومطلوبا للمكلف فلا يكون
المنهى عنه عبادة صحيحة وهو ظ واعلم ان النهى قد يرجع الى نفس العبادة كالنهى عن صلوة الحائض وقد يرجع الى جزئها كالنهى عن
قراءة العزائم في الفريضة بناء على جزئية السورة وقد يرجع الى وصف لازم كالنهى عن الجهر في الفرائض النهارية وقد يرجع الى وصف مفارق
غير لازم كالنهى عن قول آمين بعد الحمد وعن التكفير وهو وضع اليمين على الشمال في الصلوة ونحو ذلك واقتضاء النهى الفساد في الثلثة
الاول ظ اذ صحة الكل والملزوم مع فساد الجزء واللازم غير معقول واما القسم الاخير فقد وقع الخلاف فيه بين فقهائنا فبعضهم يقول
ان النهى في مثل هذه الامور لا يوجب فساد العبادة الواقعة فيها والمقترنة بها لان هذه امور خارجية ومغايرة للعبادة ولا دليل
على استلزام فسادها لفساد العبادة والامر يقتضي الاجزاء اجماعا ممن يعتد به وبعضهم يقول بفساد العبادة بفسادها وكان
الوجه فيه انه يفهم من النهى ان عدم المنهى عنه من شرائط تحقق العبادة الشرعية ووجوده مانع منه فلا يكون تحقق
العبادة مع وجوده صح

منهى عنها في حكمه لا يجرى في الظاهر لانه يرجع الى قولنا لا تغتر اجزاء واما الرابع فكقولنا
صل ولا تصل في المغصوبة وهذا هو الذي ينبغي ان يعنون به قولنا النهى عن العبادة او
المعاملة هل يستلزم الفساد ام لا واما النهى عن الشيء الخارج المفارق فكانه لا شبهة
في عدم اندراجه في عنوان المسئلة الاصولية فقيده بكون العبادة او المعاملة فردا للمنهى عنه
ايضا كما انها فرد للمأمور به كالصلوة في المغصوبة على تقدير تعلق النهى بالغصب لا الصلوة
فان الصلوة في المغصوبة فرد للغصب ايضا كما قال المص في المسئلة السابقة اذا عرفت هذا
فنقول انه قد تقدم ان مرجع تعلق الامر والنهى في المسئلة الاولى بكليين يكون بينهما العموم من
وجه وسكت عن العموم المطلق وكان في هذه المسئلة متعلق النهى على الظاهر امر اخر خارج عن العبادة
كالغصب ومتعلق الامر نفس العبادة كالصلوة وقد وجه الكلام في هذا البحث
لبيان حال العموم المطلق وهو ان يكون المأمور به على الظاهر طبيعة كلية ومتعلق النهى
نفس خاص منها او بجزء منه او بفرد معروض لوصف لازم او مفارق فتظهر ان مثل الآتي
في اخر الجهد والنظر الى الاجنبية ينبغي ان يذكر هنا لا في الحج خلافا لبعض لانه كما
عرفت بعيد منفرد بتحقق وهو ان المص قد ذكر في السابقة حال الصلوة في الحمام والا حمام مثلا بيانا
المنهى عنه وهذا المثال الخص من المأمور به مطلقا فبانه لم يخصص محل النزاع
في اجتماع الامر الايجابي والنهى التحريمي بكليين بينهما العموم من وجه بل يعم حتى يشمل موضع
هذه المسئلة ايضا ثم يحتاج هو ومن لا يقول بدلالة النهى على الفساد في المعاملة
مع القول بدلالته عليه في العبادات الى بيان ان ذلك لا يكون محل خلاف معه وقد تم تطبيقه
خالصا من المسئلة السابقة لان استحالة اجتماع الوجوب والحرمة بل الاباحة والحرمة لا
يقتضي الا حرمة المنهى عنه وهو عين الفساد في العبادة او مستلزم له لانه حانث اما
في المعاملة فلم يمتنع مع الحرمة عند المص كما يجيء وكانه قد كان مقصوده هذا البيان
لكنه مثل المسئلة كالشرع افتقارا لا الى العموم قوله والدليل عليه ان المنهى عنه الخ فلا

الى

المحل النزاع هو الشيء الذي به امر به ونهى عنه ايضا قال الفاضل الجواد فليس شرة واعلم
ان الخلاف في كون النهى يقتضي الفساد او الصحة ليس خلافا في النهى مطلقا وانما هو
في النهى عما امر به الشارع او ندب اليه فهذا هو محل الخلاف في كونه يقتضي الفساد او لا
ونحو في النهى عن الزنا وشرب الخمر واكل الميتة ليس محلا للخلاف اذ لا افادة ولا صحة بمعنى
النهي بعبادته واصل الكلام مأخوذ من الذريعة اذا عرفت هذا فظهر ان المنهى عنه
لا يكون مرادا ليس الغرض عنه الا مثل الصلوة التي امر بها امرا مطلقا ونهى عن فرد خاص
منها فنقول ان اردنا ان هذا الفرد المنهى عنه بعينه من حيث هو منهى عنه ليس مرادا
فمسلم سواء كان متعلق النهى نفس هذا المعين او الوصف اللازم او المفارق وبالجملة ذات
المعروض بنفسها او مع تحقق الوصف وعين تحققه ولكن المأمور به هو الطبيعة المطلقة
او الفرد من حيث الذات اذا امكن انفكاكه عن الوصف الذي تحقق المنهى عنه به لاجله
فاذا فرضنا ان المكلف اتى بالفرد المنهى عنه فلم يأت بالمأمور به اذ ليس هذا الفرد مما امر
به اصلا واتى بالمأمور به في ضمنه اعني الطبيعة الكلية او الفرد لامكان انفكاكه عن الوصف
الذي نهى عنه لاجله هذا ولكن الانصاف ان في مثل هذه الصورة اعني الامر المطلق
والنهي عن فرد خاص الظاهر تقييد النهى للامر فافادته ان المأمور به هو الطبيعة بشرط
عدم تحققها في ضمن هذا الفرد الخاص الا ان يكون هناك قرينة قوية على ان المط
تحقق الطبيعة ولو في ضمن المنهى عنه والحاصل ان المانع العقلي مفقود ولهذا يمنع
ان يقول الامر بعد الاتيان بالفرد المنهى عنه اثمت وان عصيتني ولكنك اتيت بمطلق
وهو الطبيعة او الفرد المعروض لوصف الجائز الانفكاك فهو مطلوب بنفسه اذ عرض
العارض تابع من تعلق الامر به من حيث هو معروض للعارض واما تعلقه به لذاته فلا مانع
قال الفاضل المدقق في حاشية المعالم عند استدلال المص على ان النهى يدل على فساد
المنهى عنه في العبادات لغة وشرعا ما يقول له ان النهى يقتضي كون ما تعلق به مفسدا لغرض

مراد المكلف الامر يقتضي كونه مصلحة مراداً ومعها متضادان قلنا الاتيان بالمنهي عنه لا يكون
اتياناً بالمامور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد
الا هذا انتهى لا يخفى انه فيما امكن انفكاك المامور به عن المنهي عنه يمكن ان يكون
اللفظ المنهي عنه مراداً من حيث اشتماله على مصلحة في الجملة ان كان منهياً عنه من حيث
اشتماله على المفسدة اقول لا يخفى ان هذا الدليل باي تقرير كان بعيد استحالة كون
المنهي عنه مامورا به وعلى تقديرها فانه يقتضي البطلان لغة وشرعاً اذ الفساد اما
عبارة عن عدم موافقة المامور به للارادة الامرية كان الشارع او غيره فلا شك ان
المنهي عنه غير موافق للارادة واما عبارة عن عدم سقوط القضاء فلا ريب ان الاتيان
بالمنهي عنه غير مسقط له سواء كان الامر ايضاً الشارع او غيره والصحة والفساد بمعنى
الموافقة وعدمها من اللوازم العقلية للامر والنهي ولا دخل للغة والشرع في هذا اللزوم
ولهذا استدل صاحب المعالم كما نقلنا على عدم الدلالة مطلقاً وانت اذا احطت خبراً
بما ذكرنا علمت ما في الزبدة وشرحها حيث استدل فيهما بالدليل المنقول على الفساد
شرعاً ثم قال واما انه لا يدل على الفساد لغة فلان الفساد معناه عدم ترتب الاحكام
الشرعية المقصودة من ذلك الشيء كسقوط القضاء او موافقة الامر بالعبادة وحصول
الملك بالبيع ووقوع البينونة بالطلاق ونحو ذلك والظاهر ان ذلك لا يناسب وضع
اللغة اذ هي احكام شرعية لا يعقلها العرب فلا يصح مقصودة لها في وضع النهي على
ان العرب قد ينهون عن الطاعة المعتبرة شرعاً والاسباب الشرعية ويعتقدون ان ذلك نهي
حقيقي صحيح فلا يمكن القول بوضع لفظ النهي لذلك انتهى لانه ان اراد ان الفساد مدلول
مطابقي او تضمني للنهي فالدليل الذي استدل به لا يدل عليه وان اراد انه لازم للنهي
الدال على الحرمة فمسلم ولكنه لازم عقلي للتحريم فيدل النهي عليه لدلالته على التحريم لغة
وشرعاً وليس للوضع الشرعي مدخل في ذلك ومقصود صاحب المعالم ان الدليل يدل

والجواب ان يقال ان العبادة اذا كانت يجب فعلها من دليل شرعي جميع اجزائها وشرائطها وموانعها ولا يكون هذا المنهي عنه شيئاً
منها فالنهي حينئذ لا يقتضي فساد العبادة المشتملة على المنهي عنه لما مر واما عدم ذلك فالظاهر ان المنهي عنه من موانع حقيقة العبادة
شرعاً منه

٣٦

على لزوم الفساد للنهي سواء كان المستعمل الشارع او غيره من اهل اللغة وليس غرضه ان
الشارع عين اللفظ لمعنى يلزمه الفساد واللغوي ايضاً استعمله في ذلك لان التحريم المدلول
للنهي والوجوب المدلول للامر بحسب الوضع اللغوي عند هؤلاء الفضلاء وليس المراد بهما
الوجوب والتحريم الشرعيين نعم ملاحظة الشارع عين العقاب او ملزومه له وملاحظته عين
الثواب او ملزومه ولهذا اكتفوا في دلالة الامر والنهي على المعنيين الشرعيين بدلالتهما
عليهما لغة واستدلوا عليه بمذمة العقلاء من اهل اللسان تارك المامور به وفاعل
المنهي عنه وكذلك حال الصحة والفساد وكون الصحة موافقة الامر بالعبادة لكونه ان
الامر كان الشارع يكون امتثاله عبادة وكون الفساد مخالفة الامر بالعبادة لكونه
هو الشارع لا يقتضي ان يكون معنى الصحة والفساد اللازمين للامتثال للامر والنهي
مغايراً للصحة والفساد اللغويين والحاصل ان الشارع اذا استعمل اللفظ في المعنى
اللغوي وكان له لازم عقلي او عرفي كانت المعنى او اللازم بسبب استعماله في غير موضع
كاتصاف الوجوب والصحة مثلاً بالشرعي لا يوجب المعنى انه معنى شرعي فكذا اللازم انه لازم
شرعي للمعنى فالقضاء الفساد ليس معنى الدلالة شرعاً لا لغة انه في استعمال الشارع
يستفاد منه ذلك لا بغير الشارع من اهل اللغة بل بحثنا على ما صرحوا به ان ذلك موضع
الشارع وتعيينه لا بحجة استعماله له فان لازم المعنى اللغوي بحسب استعمال الشارع
معنى لغوي انتهى وما افاد المحقق من ان نهي العرب عن الطاعات المعتبرة واعتقادهم ان
ذلك نهي حقيقي فلا يدل الا على ان الطاعات اذا اتي بها تكون فاسدة عندهم وهذا
لا يدل على كون الفساد اللازم لنفس مدلول النهي مختلفاً بحسب الشرع واللغة نعم الفساد
في المعاملة ليس مدلولاً للنهي التحريمي لا لغة ولا شرعاً قوله ويلحق بها التنزيهية
ولغنائها اما ان تكون معلومة وجودا وعدما واما ان تكون مشكوكا فيها الاول و
الثاني يعلم حالهما في اقتضاء الفساد وعدمه مما تقدم وتماما ذكره المص هنا واما الثالث

اذ جميع اجزاء العبادة وشرائطها وموانعها انما يحصل من الاوامر والنواهي فليس لاحد ان يقول ان النهي انما يدل على حرمة المنهي عنه وهو
لا يستلزم فساد العبادة كما انه ليس له ان يقول ان الامر انما يدل على وجوب المامور به في العبادة ولا دلالة له على جزئيته
او شرطيته ولو صح هذا القول لانسد طريق الاستدلال على بطلان الصلوة والصوم ونحوهما بترك جزء من اجزائهما وشرائطهما كما لا يخفى
ثم لا يخفى عليك ان ما يعتبر المنهي عنه انما هو على تقدير اختصاص النهي بالعبادة فلو علم ان النهي عن الشيء في عبادة انما هو لاجل
حرمة ذلك الشيء مطلقا كالنهي عن النظر الى الاجنبية في الصلوة فهو لا يقتضي فساد العبادة والحاصل معلوم ان المنهي عنه لا ارتباط له
بالعبادة في الماهية **المقام الثاني** ان النهي يقتضي فساد ما يتعلق به من المعاملات كاقسام البيوع والانكحة والطلاق ونحوها
سواء كان النهي عن الخصوص الصيغة كلفظ الظهار في النكاح والكنايات في الطلاق وتجزئة النساء والى احد العوضين كبيع الميتة و
الخمر ونكاح المحرمات او الى وصف لازم
كبيع الملامسة والمنابذة والربوية [illegible]
الفساد ويجوز ان يكون ادخال كثير
منها في الاولين والدليل على اقتضاء
النهي الفساد في هذا القسم من وجهين
الاول استدلال العلماء [illegible]
في الاعصار [illegible] يستدلون على [illegible]

وضوح صورة الشك في الظاهر الحاكم بالقسم الاخير في عدم الاقتضاء النهي المنهي عنه [illegible]
لاختصاص له به بالعبادة كما يجيء اذ المفروض الاتيان بجميع ما امر به والعبادات
المامور بها هذا الفصل شرط بعضها بعدم ترك امر اخر كقراءة الفاتحة مثلا شرط ان لا يكون
جزء في اخرها [illegible] لكن الاحتياط يقتضي عدم الاجتزاء بها
ومع فيهما ما نحن فيه [illegible] **قوله** اذ جميع اجزاء العبادة اه ان اراد ان من مجرد
الامر بشيء في عبادة او النهي عنه فيها يعلم الجزئية او الشرطية او المانعية فهو ممنوع اذ لا
دلالة للصيغة عليه لا مطابقة ولا تضمنا وان اراد ان هذه الامور تستفاد من الاوامر
والنواهي الدالة عليها باحدى الدلالات فمسلم ولا ينفعه **قوله** فليس لاحد ان يقول اه
ما الذي يمنع من ان يقول احد ان الامر بشيء في شيء وان دل على وجوب المامور به فلا
يدل على كونه جزءا او شرطا **قوله** ولو صح هذا القول اه بقول اذا كانت الجزئية والشرطية
مفهومين من الامر الدال عليهما فلا نزاع في بطلان الكل والمشروط بترك الجزء والشرط
وان اراد كونهما مفهومين من مجرد الامر بهما في الصلوة والصوم مثلا فنمنع الفهم حينئذ
من [illegible] بطلان الاستدلال على بطلان الصلوة والصوم بان المكلف بترك ما امر به
فيهما [illegible] **قوله** الاول استدلال العلماء الى
قوله [illegible] استدل بهذا الدليل على كون الفساد [illegible] لا شرعا [illegible] ان
العلماء [illegible] من الصحابة والتابعين [illegible] بالاصطلاح الشرعي اذا [illegible]
النهي عن شيء حكموا بفساده او بعدم ترتب الاثر عليه ولا ريب ان الفساد بهذا المعنى
ليس مدلولا [illegible] لا مطابقة [illegible] فينبغي ان يكون [illegible] شرعيا بعنوان ان الشارع
جعل التحريم ملزوما للفساد وطريق العلم بهذا الجعل هو ان يحكم في معاملة [illegible] بانها
لا يترتب عليها اثرها وهكذا الى ان يعلم اللزوم [illegible] بان جعل التحريم ملزوما
للفساد فان كان هذا اللزوم [illegible] لا يمكن تخلف اللازم من الملزوم [illegible]

[illegible]

والحسن [illegible] بقول الله عز وجل ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم من النساء وفي موثقة
عن الحسن بن الجهم قال قال لي ابو الحسن الرضا
يا ابا محمد ما تقول في رجل تزوج نصرانية
على مسلمة قلت جعلت فداك وما قولي
بين يديك قال لتقولن فان ذلك تعلم به قولي قلت **متن**

ويعض

لا يجوز تزويج النصرانية على المسلمة ولا على غير مسلمة قال لم قلت لقول الله عز وجل ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال فما تقول في هذه
الاية والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فقلت فقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن
نسخت هذه الاية فتبسم ثم سكت وما روي عن زرارة بن اعين عن ابي جعفر قال لا ينبغي نكاح اهل الكتاب قلت جعلت فداك اين
تحريمه قال قوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر وفي الحسن بابراهيم بن هاشم عن زرارة بن اعين قال سألت ابا جعفر عن قول الله عز وجل
والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فقال هي منسوخة بقوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر فان الامام استدل بالنهي على التحريم **متن**

في بعض الموارد ان يصرح بترتب الاثر مع النهي وبعض يستدل به على كون الفساد مدلولا لغويا
ايضا فحاصله ان هؤلاء العلماء من اهل اللسان فيفهم من النهي عن الشيء على فساد
المنهي عنه فيدل على انه في لسانهم يدل عليه قال السيد ره وهو من الذين يقولون بالدلالة
شرعا الواجب الذي يقتضيه عرف الشريعة في نهي الله سبحانه ورسوله عليه واله السلم
ان يقتضي بالظاهر فساد المنهي عنه وانه لا يتعلق به الاحكام التي يتعلق بالصحيح الا ان يقوم
دليل على ان المنهي عنه في هذه الاحكام كالمامور به فيقال فيه ان ثبتنا ان الدليل اقتضى
والجواب ان كون الدلالة لغة وشرعا بانه لا يجزي في قول العلماء ما لم يبلغ حد الاجماع
ومعلوم انتفاؤه [illegible] محل النزاع على ان الصحابة ومن يليهم انما حكموا بالدلالة بل حكموا
بالفساد فربما كان حكمهم به من دليل خارجي وعلى هذا فهذا الدليل لا يدل على دلالة
على الفساد لا لغة ولا شرعا والحق ان بالتتبع يحصل الظن بوقوع ان الاصل فيما نهي عنه
عدم ترتب الاثر [illegible] المناهي المجردة من قرينة ودليل خارجي ثم تصريح المعصوم بعدم
ترتب الاثر عليها اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف نفى الدلالة المطابقية والتضمنية
بقوله وليس الفساد مدلولا للفظ النهي ونفى الالتزامية بقوله ولا تلازم بين التحريم وسلب
الاحكام ثم قال بل الفساد مما يحكم به العقل من ظاهر حال الناهي اقول هذه عبارة مجملة
لا يرجع ظاهرها الى معنى محصل لم يتبين ان الناهي يكون شارعا ولعل غرضه ان المولى
الشرعية لما كان تاثيرها بجعل الشارع وليست اسبابا عقلية فاذا نهى الشارع الذي
بجعله الشيء سببا ومؤثرا يجعله عنه يحكم العقل حكما ظاهريا لا قطعيا بانه لم يجعل ما
نهانا عنه [illegible] سببا لاثر بل لغوا وباطلا واما اذا كان الشيء سببا حقيقيا للاثر
فالنهي عنه لا يقتضي عدم ترتب الاثر على المؤثر ولا يحكم به العقل ايضا على الظاهر بل
غايته انتفاء [illegible] حرمة المنهي عنه وكان في الوجه الثاني ما يتبين المراد من هذا الكلام
قوله لا يجوز تزويج النصرانية هذه العبارة لا تدل على ان [illegible] من حيث العقل

ومعلوم ان المراد من التحريم في هذه العقود بطلان النكاح كما في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم الآية وروى في
الكافي عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذاك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء
فرق بينهما فقلت اصلحك الله ان الحكم بن عيينة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد فلا يحل اجازة السيد له
فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز وفي حديث اخر عنه ايضا فقلت لابي جعفر عليه السلام فان اصل
النكاح كان عصيانا فقال ابو جعفر عليه السلام انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيان ما
حرم الله عليه من نكاح في عدة واشباهه فانهما يدلان على فساد النكاح اذا كان معصية لله تعالى وعن الحسن بن محمد بن سماعة قال قال
ابو جعفر عليه السلام من طلق ثلاثا في مجلس على غير طهر لم يكن شيئا انما الطلاق الذي امر الله عز وجل به فمن خالف لم يكن له طلاق وجه الدلالة ان
الطلاق اذا كان منهيا عنه مخالفا لما كان م
امر الله عز وجل به فالزوا باشتغالها بل
على الله اكبر من ان يعد ويحصى
الثالث ان لزوم الآثار والاحكام للمعاملة
ليس منوطا بالصحة بجعل الشارع من
قبيل الاحكام الوضعية الثابتة للاصل
فلا يحكم به الا مع العلم او الظن الشرعي
ومع تعلق النهي بمعاملة لا يحصل العلم
ولا الظن بان الشارع جعلها معرفا
لشيء من الاحكام نعم لو علم في معاملة
ان الشارع جعلها معرفا للاحكام بمجرد تحقق
بمطلقها سواء كانت منهيا عنها لنفسها
او لجزئها او لوصفها او لم يكن امكن الحكم
بترتب اثارها عليها مع كونها منهيا عنها
من الوجه المذكور لكن الشأن في مثل
ليس واتفاق احكامنا هذا ولو وقع
النهي في المعاملة لامر مفارق كالنهي
عن البيع وقت النداء فهل يوجب الفساد
اولا والحق فيه ايضا ما مر وشملة
النهي في العبادات بان يرجع مع احتمال
النهي عدم العلم بعدم ما يعتبر المنهي عنه
٥

قوله عز وجل ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال الرازي يحرم النصرانية يمكن ان يفهم منه عدم
حلية الوطي وحرمة الاثار المترتبة على التزويج وقوله لا ينبغي نكاح اهل الكتاب …
منه العقد فلا يدل على المطلوب … ثالث هو ان لفظة لا ينبغي يفهم منها التحريم بالقرينة
كما يدل عليه سؤال زرارة بعد هذا القول الا ان يدعى وجود القرينة لرده وكذا الكلام
فيما بعد من الحديث الذي يليه قوله ومعلوم ان المراد الخ … انه قال السيد
وجوابه ان قال ان النهي لو لم يعقل منه الفساد لم يكن التحريم دالا على الفساد وكان
لا يعقل من قوله عز وجل حرمت عليكم امهاتكم الى اخر الاية فساد هذه الانكحة
وبطلانها نحن نقول ان التحريم ان مطلقه لا يدل على الفساد مثل قولنا في النهي وانما
علم فساد نكاح الامهات ونحوه بمنع النهي في العقد وعلى الجملة بدليل اخر انظر كيف
قبل التحريم ومنع الدلالة على الفساد فضلا عن ان يكون الفساد هو المراد منه قوله
قوله فمن خالف لم يكن له طلاق اقول وجه الدلالة ان نفس الطلاق لم يتحقق فمنع فيه
نفي صحته ونظائره مما الخبر بعد … مع وجوده واما قول المصنف ان الطلاق اذا كان منهيا
عنه كان مخالفا لما امر الله عز وجل به فلا يدل الا على ان المنهي عنه مخالف للمأمور
به ولا نزاع فيه انما النزاع في ترتب الاثر على المنهي عنه وصحته قوله الثالث ان
لزوم الاثار الخ هذا الوجه لا يدل على طرف النزاع من الدلالة على الفساد بل
يدل على ان المنهي عنه لا يعلم حاله فلا يحكم بترتب الاثر وهو معنى الفساد في المعاملة
الا بعد العلم او الظن بكون المنهي عنه سببا عند الشارع ايضا كالمأمور به قوله
العام الخ عرف العام بتعريف ورد على طرده وعكسه لانه ان اريد بالموصول الاجزاء
انتقض طردا بالمثنى والمجموع المنكر والعشرة لا بجميع ما يستغرق لما يصلح له من الاجزاء
وهي الاثنان والثلاثة والعشرة مع انها ليست بعامة وان اريد الجزئيات انتقض
عكسا بالمجموع المعرف لانها تستغرق لجميع اجزاء جزئياتها اعني كل واحد واحد مثل

المفرد

٤٩ في بعض المعاملات فكون المنهي عنه ما يعامل من ترتب احكامها عليها ويجري فيه الدليل المذكور ثم **الباب الثاني** في العام والخاص
وفيه ايضا مقصدان **المقصد الاول** في العام وفيه مباحث **البحث الاول** العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له بوضع واحد وقد
وقع الخلاف في ان العام هل له صيغة تخصه بحيث اذا استعملت في الخصوص كانت مجازا اولا والاكثر بناء على ان له صيغة كل ونحوه
السيد المرتضى وذهب الى الاشتراك اللفظي بحسب اللغة وانها بحسب الشرع والجمهور من العامة ايضا على ان له صيغة كل وعكس
جمع منهم والقاضي منهم كالمرتضى ونقل عن الاشعري التوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي والحق الشهور والصيغة
الموضوعة له عند المحققين هي جملة من ما الشرطية والموصولة والاستفهام ومهما وايما الشرطية ومتى للزمان وكل وجميع مع عدم ارادة الجنسية
او الاجتماعية والنكرة في سياق النفي بلا او ليس او لن او بما والجمع المعرف … والنكرة في سياق الشرط كان يقول ان ولدت ولدا
كانت على كذا اي يحصل الظهار بولد
ولدين او اكثر ايضا والحق ان النكرة
في سياق الاثبات اذا كانت للامتنان
حرفيها كالاكثر ونحل ورمان وان … عليه
الاشتغال على العموم في قوله تعالى
ونزلنا عليكم من السماء ماء طهورا وغيره
في سياق الامر يحتمل ان يعين … ومنها
الجمع المعرف باللام او بالاضافة والمفرد
كذلك عند الاكثر ونقل الامدي عن الشافعي
والاكثر واختاره وهو ونقل الرازي
عن الفقهاء والمبرد وتبعهم من الشارح
الرضي عليه الخلاف فيه وفي الشرح
العضدي نقله عن المحققين من غير
اشعار بخلاف فيه بينهم ان الاول
صيغة العموم والحق … بالعموم الجمع
بصيغة الامر … والدليل
على العموم في جميع ذلك تبادره من
الصيغ المذكورة عند التجرد عن القرائن
وهو علامة الحقيقة متن

المفرد المعرف كما هو التحقيق لا كل جمع جمع وهو الجزئيات تخرج مع انها من صيغ العموم
وعرفه بعض الفضلاء … بانه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه
او جزئياته فيخرج المثنى ونحوه لعدم وضعه للدلالة على الاستغراق بل لمعنى ينفيها ويدخل
الجمع والمفرد العامان … بقوله الجزئيات او جزئياته وكان المصنف نظر الى ان معنى العموم
بديهي وان الغرض من التعريف التنبيه واخطاره بالبال فيميزه من بين المعاني ولقد
احسن اذ ذكر ما تري منه يفهم العموم … ثم المقصود من التعاريف قوله والدليل
على العموم في جميع ذلك تبادره الخ الظاهر ان … من جميع ذلك المحكوم به كالنكرة في
سياق النفي ونحوها لا المحكمات كالنكرة في سياق الشرط ونحوها اذ قوله ان ولدت
ولدا لا يدل الا على الطبيعة المرسلة من حيث التحقق في الخارج سواء كان المتحقق في الخارج
فردا واحدا او افرادا كثيرة وسواء كان اسود او ابيض … ولهذا لا يحصل
الظهار بولد ولدين واكثر … لانه على ما يفهم الكل المضاف الى النكرة
وهو المعنى العام وهو المعنى العام الاصولي فلا ريب في عمومها وكذا الكلام في النكرة
في سياق الاثبات وفي سياق الامر اذ كلام من يعتني بالنعم اذا كان انشاء للعام كما
اذا قال الملك للفقير انا اعطيناك تمرا ونخلا ورمانا وفي وسعه كل التمر والنخل فلا
يبعد دعوى فهم العموم لمقام الامتنان وان كان لغيره … فلا يبعد المطابقة
بين الواقع ومدلول اللفظ ان كان عاما وان كان خاصا فخاص ثم لا يقتضي مقام الامتنان
ان يكون النعمة التي بها شأن ومزية … بدل التنوين على ان في الجنتين فاكهة …
فاكهة ليست مثل … بل اولها … واما الدلالة على ان فيهما كل ما كثر … نعلم
ونحو عليه قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء … هذا مع ان الامتنان قرينة والكلام في
الوضع الا ان يكون غرضه من الحق ان مثل هذا يفيد العموم ولو بالقرينة ولهذا جعل الحق
لا اصلا ومثل هذا نقول في الجمع بصيغة الامر اذا المفهوم منه كون كل من المخاطبين مامورا

بالاكرام فيلاحظ من يتوجه اليه الخطاب فان كان ثلثة يجب عليهم وان كان اكثر منها
يجب عليهم ولا يقال لمثل هذا انه عام بالمعنى المصطلح لعدم وضع مثل هذه اللفظة
للدلالة على العموم بل وضع لافادة معناه كما عرفت في المتن وغيره ثم ان صاحب المعالم
عنون المسئلة بقوله والحق ان العموم في لغة العرب صيغة تخصه وقابل من
يقول بالسلب الكلي ثم ادعى التبادر في النكرة الواقعة في سياق النفي بعد ثم ابداء احتمال
عدم الفصل فقال فان النكرة الواقعة في سياق النفي للعموم وهو المطلوب لعربي لغة لعين
جملة بدعوى التبادر في كل ما ادعى عمومه من الصيغ كما فعله المصنف رح اذ مثل هذه الدعوى
في جميع الصيغ كانها لا يخلو من مجازفة وليس الغرض انه لا يقول بالعموم في غير النكرة
المذكورة بل المقصود انه رح استدل عليها بدليل يمكن اجراؤه في امثالها فانما يمكن ان يكون
الدعوى التبادر في غير ظاهرة جلية كاسماء الشرط فان هذه الدعوى في مجموع ما ذكره دعوى
المصنف بل الاكثر دونه اذا اريد بالتبادر المعنى الذي يثبت به الوضع اعني المجرد عن
القرائن وسيفصل القول فيما قاله بعض المحققين قال لا يخفى ان كون اسماء الشرط للعموم
ظاهر واما كون اسماء الاستفهام للعموم كقولهم من ابوك واين زيد ومتى القتال فغير
ظاهر والذي قيل في توجيهه انه اذا قيل من ابوك كان بمعنى ازيد ابوك ام عمرو ام بكر
الى غير ذلك فعدل الى ذلك احترازا عن التفصيل المتعذر او التطويل المتعسر انتهى وفيه
بحث لان تناول كلمة من لزيد وعمرو وغيرهما في هذه الصورة ليس دفعيا بل على البدل
وليس بحسب الدلالة بل بحسب الاحتمال اذ لا فرق بين من ابوك وبين ادخل بيتي فلان
في معنى ادخل بيوتي الا ابيه واحد من غيرها عدل عن ذلك احترازا عن التطويل المحتمل
ان تناول من لزيد وعمرو وغيره لا على البدل الا انه على سبيل التردد دون الجزم وكذا
تناولها بحسب الدلالة على نحو التردد دون الجزم وكذا تناولها بحسب الدلالة لا الربط
نحو التردد لا بحسب الاحتمال فرق ما بينهما فتامل لانه لا يخفى من قدر ما يحقق ما قلناه ثم

جعلوا لمعيار العموم صحة الاستثناء وذلك يصح هيهنا مثل قولهم اي عبيدي جاءك الا زيد
انتهى ثم قال واعلم انه قد تقرر عند علماء اهل المعاني ان المعرف باللام حامل على الاستغراق
مجاز وانما يكون حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجي ثم قال وايضا قد ذكر صاحب المفتاح
ان المعرف باللام في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق دون البرهان وكذا النكرة في
سياق النفي انما تدل على نفي الفرد المنتشر او نفي الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفي جميع
الافراد الذي هو العموم على ما قالوا فهذه من صيغ العموم بمعنى كونه حقيقة فيه مطلقا
لا يخلو عن تأمل بل الصواب ان يقال العموم انما يثبت للفظ بنفسه من غير قرينة كما في
التي للاستفهام والشرط والموصول او مع قرينة في الاثبات كالجمع المحلى بالالف واللام
ومثل المضاف جمعا او اسم جنس مفردا او مع قرينة في النفي كالنكرة في سياقه او يثبت
العموم عرفا مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات
او عقلا كترتب الحكم على الوصف المناسب كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما كما يفهم من المنهاج انتهى كلامه والاظهر انه يجعل الموصول مثل المعرف باللام فان الموصول
يجري ايضا الاقسام الاربعة كالمعرف باللام وكذا المضاف الى المعرفة قال السيد رح في حاشية
شرح التلخيص الاقسام الاربعة اعني العهد الخارجي وتعريف الجنس والاستغراق والعهد
الذهني جارية في المضاف الى المعرفة على نحو جريانها في المعرف باللام والموصول انتهى
اقول انت اذا تاملت في هذا الكلام وفيما ادعاه المصنف من تبادر العموم من مجموع ما ذكره
عند التجرد عن القرائن وجدت بينهما بونا بعيدا وهذه المسئلة كاكثر المسائل الاصولية
مما يقضي منه العجب فواحد يدعي التبادر في الكل كما ادعاه المصنف رح وواحد يدعي
البعض منه وفي بعض آخر يعتمد القرينة وواحد ينكر الوضع مطلقا وواحد يقول بالاشتراك
اللفظي وواحد يتوقف مطلقا وواحد في الاخبار فقط وهم من عرفه بينا ودخل
هذه اللغة المعروفة من غريب وقد كان الشافعي منشأ اصول الفقه الى هذا الوقت

وبعض من انكر عموم المفرد اعترف به في الاحكام الشرعية معللا بان تعيين البعض غير معلوم والحكم على البعض الغير المعين غير معقول
او لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تعيين مقدار من الكثير بعض الماء فاحل الله البيع وحرم الربوا واذا بلغ
الماء كرا لم ينجسه شيء تقتضي ارادة الجميع منه

وهو قريب من تسعمائة سنة وكانوا بالنسبة الى القرب منا الى الشارع ولعن العرب
بوسط ما ضاعت بالخلط فانها الفاضل اللبيب الذي يعتمد على الادلة الاصولية مطلقا
حتى لعلك تجدها او انسانك في المباشرة لا اقل من ان نقول ان المفروض لما عند ان يجب
على العمل بما يؤدي اليه نظري القاصر من امثال هذه الامر قوله ره وبعض من انكر عموم
المفرد اعترف به في الاحكام الشرعية اه المنكر الاكثر من البيانيين والاصوليين زعما منهم
ان معنى اداة التعريف منحصر في العهد والحقيقة واما الاستغراق فيفهم من المقامات
ثم المعترفون ادعوا انه عند عدم العهد يحمل في كل مقام على الاستغراق لخروج الكلام
عن الاجمال وبعينه فهو ممنوع اذ رب مقام يقتضي الابهام والاجمال فان ادعى انه
يجب الحمل على العموم في مقام لا يليق الاجمال بالنسبة الى المتكلم او بالنسبة الى حال
المخاطب او لهما ولا عهد في الواقع وكان المحكوم عليه الفرد الموجود في الخارج لا الحقيقة
من حيث هي او الحقيقة من حيث هي موجودة سواء كانت موجودة في ضمن الكل او البعض
فكلام متين يجد صونا لكلام الحكيم من اللغو وصاحب المعالم غير من الجنس هكذا فاعلم ان
القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه اي من المفرد
المعرف حيث لا عهد خارجي ومثل بالامثلة المذكورة ثم قال ووجه قيام القرينة على
انتفاع ارادة الماهية والحقيقة ان الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار
وجودها كما علم انتفاء ثم اما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين
لكن ارادة البعض تنافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع الى غير ما قال المعترف ره قيل
واما ما قال غالبا لعدم العلم بالعهد والجنسية كقوله لا يستوي المؤمن والمشرك
او لعدم القرينة فيه حيث يكون الحكم على فرد ما صحيحا معتدا كقوله اعتق الرقبة المؤمنة
انتهى وقال المحقق ره ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فانه قرينة حالية دالة
على الاستغراق لم يكن ذلك بعيدا ويظهر منه ومن المعالم ان المعتبر العلم بعدم العهد فانه

للامر

الا ان الظن به لا عدم العلم بالعهد الذي يشمل صورة الشك ايضا كما هو ظاهر المقرون وهي
التي يكون معها قرينة مصححة للعهد لا معتبة له ثم اقول ان المنكر لعموم المفرد لغة
القائل به في الاحكام الشرعية اما ينكر اختصاصه به كما هو ظاهر المعالم واما ينكر
ان يكون حقيقة فيه مطلقا وان كان بطريق الاشتراك فالاول ان قال باشتراكه بين العهد
والاستغراق يكفيه ان يقول لما علمنا او ظننا عدم العهد في كلام الشارع حملناه على
المعنى الحقيقي الآخر والحمل على غيره محتاج الى قرينة التجوز والمفروض عدمها ولا حاجة
له الى المقدمة القائلة بان ارادة الماهية متعذرة وارادة فرد ما لا معنى لها الا التاكيد
كلامه وتقويته ولا يجوز له ان يقول ان العهد الخارجي غير معلوم فيحمل اللفظ على الاستغراق
لان مع احتمال اللفظ للمعنيين الحقيقيين يصير مجملا وموضع المجمل في الكتاب والسنة
ليس بعزيز على انه يجوز وجود القرينة حين الصدور وعدم ظفرنا بها وان قال باشتراكه
بينها وبين الحقيقة من حيث هي فيتوقف في ارادة الاخير لا امتناع ارادة الماهية وفيه
العهد الذهني فقوله ايضا كالسابق ولا يجوز له ايضا القول بالعموم مع الشك في العهد
الخارجي لما تقدم فيكون مجملا صالحا ايضا واما مع العلم او الظن بعدم العهد فيحمله
على العموم والتعريف كالسابق وان قال باشتراكه بين الاستغراق والحقيقة فيقول في
الحكم الشرعي ان ارادة الحقيقة متعذرة لما مر فيتعين الحمل على الاستغراق لعدم العلم بقرينة
المجاز وهو العهد الخارجي والذهني على انه لا معنى لارادة الاخير لما سبق وهذا الاحتمال
هو المناسب لتعليل المقدمة ولكن نطالبه بالقائل فانه لم نظفر به والثاني ان قال
باشتراكه بين الحقيقة والعهد فيحمل الحمل على الاستغراق في الاحكام الشرعية بان الحقيقة
متعذرة وعدم العهد معلوم او مظنون والذهني مع انه مجاز لا معنى له فتعين الاستغراق
ولا يحتاج الى التعليل بان العهد غير معلوم لان مع احتماله يصير اللفظ مجملا كما مر في الاول
من الاول وان قال بانه موضوع للحقيقة لا غير فيحمل الحمل على الاستغراق بامتناع ارادة

وايضا تخصيص الاستثناء دليل العموم اذ الاستثناء
مثلا اكثر اخراج ما لولا الاخراج لوجب الدخول
ولا يكفي الصلوح ولهذا لا يجوز ابطالا
الا بثلاثة وليس صيغ العموم
منحصرة فيما ذكرناه
فليفهم
متن

العشيقة وان كان معنى حقيقيا يتبين اللفظ دائرا بين ثلثة معان مجازيين والذهول لا
معنى له مع العلم بعدم العهد يتعين الاستغراق ولا يجوز ايضا التعليل بعدم العلم
بالعهد لان مع احتماله لا رجحان للاستغراق عليه لكونهما معا مجازين فحمل اللفظ
على الظاهر لا يناسب المذاهب المشهورة الا ان يكون غرضه ان العهد وان كان معنى
حقيقيا كالاستغراق لكنه محتاج الى ان المراد هو العهد بين المخاطبين او كون المعنى
معهودا قرينة والاصل عدمه فيظن عدم العهد فيضم باقي المقدمات الثالثة
حتى يتعين الاستغراق ويجد شاهدا له عدم الزائد اللازم في الاستغراق ويجوز عند
نقل كلام من الشهيدة وربما يظهر من المص ترجيح العهد على العموم مع التساوي كما
يجي في اخر البحث **قوله** وايضا تخصيص الاستثناء دليل العموم آه هذا الدليل يدل على
عموم المفرد في الاحكام الشرعية وغيرها اذ تخصيص الاستثناء لا اختصاص لها بالاحكام الشرعية
قوله ره ولهذا لا يجوز الخ آه لان زيدا وان صح ان يكون من جملة الثلثة الذين يدل
عليهم الرجال او من جملة الاثنين لا اقل منهما على الخلاف الرائي في الجمع لكنه لا يجب
دخوله لولا الاستثناء **قوله** وليس صيغ العموم قال ره في الحاشية هناك صيغ لعموم
تفيد العموم وان وقع في كثير منها الخلاف كما يرو معشر ومعاشر وعامة وكافة
وقاطبة وما الزمانية نحو لا ادرك عليه قائما وكذا المصدرية مع فصل الاستقبال
بحيث يجوز تصنع واي في الشرط والاستفهام وان اتصل بها ما ومتى وحيث واين وكيف
واذ الشرطية اذا اتصلت باحدها ما واذا ما وكم الاستفهام واسم الجمع كالناس
والرهط والقوم والاسماء الموصولة كالذي والتي وتثنيتهما وجمعهما واسماء الاشارة
المجموعة مثل هؤلاء واولئك والنكرة في سياق الاستفهام الانكاري نحو قوله تعالى
هل تعلم له سميا وادا اكد الكلام بالابد والدوام او دهر الداهرين او عوض او قط في
النفي انا والعموم في الزمان واسماء القبائل مثل بني تميم ومضر والاوس والخزرج **قوله** ره

واعلم

واعلم ان الجمع المنكر لا يدل على العموم الا في موضع يجري فيه ما ذكره المص في عموم المفرد في الاحكام لعدم فهم العموم منه وافادة
المعرف العموم انما هو مع عدم تبادر احتمال العهد والجنس الا ان العهد اظهر كما ذكره الاكثر ولا يتبادر الاحتمال الا ان الاول فقد
او يرجح اليه كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول متن

واعلم ان الجمع المنكر آه **قوله** الحكم بعموم الجمع ينبغي ايضا ان يقيد بمقام لا يقتضي الابهام
ولا يكون الحكم على ما هيئة الجماعة من حيث هي جماعة ولا على افرادها من حيث هي موجودة في ضمن
الثلثة فما فوقها ولا على جماعة ما لانه ربما كان الحكم على المنكر مفيدا **قوله** ره فافادة
المعرف العموم آه قال المحقق ره في التمهيد ما ملخصه اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره
كالجنس والعموم حمل على العهد لاصالة البراءة من الزائد ولان تقدمه قرينة مرشدة
اليه ثم قال ومن فروعهما اذا حلف لا ياكل الطبيخ قال بعضهم لا يحنث بالمندي وهو كذلك
وهذا انما يتم حيث لا يكون لاحد معهود واعتمادا على الفاظ الاقدم عليه الاشتباه القول لا يمكن
الا مع نصب القرينة على ارادة معنى خاص من لفظ يجب حمله عليه سواء كان حقيقة فيه او
مجازا فاذا كان هناك عهد بين المتكلم والمخاطب كما اذا دخلا سوقا ووجدا بالحاوي شيئا
على الشراء ذكراه بينهما او تعينا او دخلا دارا قال احدهما للاخر ادخل السوق واشتر
اللحم فلا يحمل اللفظان الا على المعهود وكذا اذا كان للفظ معنى خاص في عرفهما وان كان
مرادا للمعنى اللغوي بحيث صار المعنى الاخر للفظ مجازا يجب حمله عليه لوجوب تقديم العرف
على اللغة فالمفرد الذي يحتمل ارادة الجنس والعهد منه هو الذي استعمل في معنى
خاص يقصد ارادته مع العهد ومعنى لا حرز مثل الجنس فقد اراد منه ايضا مع عدم العهد فما
داينا اللفظ في كلام هذا المستعمل وكان محتملا عندنا ان يكون مراده منها المعنى المعهود
وان يكون مراده الجنس يحمل اللفظ على العهد ايا الذي قد صار استعماله في ذو منه
معتادا شايعا وبلغ مبلغا صار اللفظ باعتباره معنى في حقيقيا ولكن المعنى
اللغوي ايضا يستعمل فيه اللفظ كثيرا مع نحو بحيث صار الاستعمالات فيه متساوية فحينئذ
فالحق اللفظ بالالفاظ المشتركة التي لا ترجيح لاحد معانيها على الاخر ومعنى العهد
هو ان المتكلم والمخاطب لما كانا من اهل العرف واستعمال اللفظ في المعنى الاول انما
كان لاجل عرفهم واستعمالهم لا لاجل الوضع اللغوي فيكون هذا المعنى معهودا بينهما اي

متعارف في استعمال اللفظ فيه عندهما او بالجملة لا بد ان يكون هناك قرينة مخصصة لارادة
المعهود المعين لا قرينة معينة له اذا عرفت هذا فنقول العهد وجوه اما ما ذكرنا او بان لو
لعهدها ارجح من الاخرى اما على الاخرى فلانا نسلم ان المعنى الراجح يكون هو الظاهر ويحمل
على الظاهر يتعين اجماعا واما على الاول فيقابل الشهيد فنمنع ح الا فيما يتقدم العهد
على غيره بالنسبة الى الاستعمال بل هنيئا ان المعنى يعني يتعلق الحكم الشرعي بالفرد المعين
لعلم عليه او ظنه بتعلق الحكم بغيره والاصل عدمه واما التعلق بالفرد المعين الغير
معلوم او مظنون وهذا موجب اولا وارد اللفظ بين العهد والاستغراق سواء كان الاستغراق
مقصودا من اللفظ اولا وبالذات او كان لا لانه التعلق الحكم بالجنس كما قالوا في افادة
اللام لاختصاص جميع افراد الحمد بالله تعالى في قولنا الحمد لله اذا كان المعنى اختصاص
جنس الحمد بالله عز وجل واما اذا كان دائرا بين العهد والجنس والاستغراق على ان
يكون المراد من الحكم على الجنس الحكم عليه من حيث الوجود سواء كان موجودا في ضمن بعض
الافراد او بعض كان او كان موجودا في ضمن جميع الافراد فلا يظهر له وجه لان اصالة
البراءة تقتضي ان لا يحكم بثبوت الحكم الشرعي لكل الافراد واما ثبوته للفرد المعين
فلا لامكان ارادة الجنس بالمعنى الذي ذكرناه واما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة الى انه
فالظاهر انه اراد قرينة مخصصة لارادة العهد لا المعينة له والا لم يكن غير العهد
محتملا وعلى هذا فتقديم العهد لا يظهر له وجه لان لفظ المشترك مع تجويز ارادة كل
من معنييه لا يحمل على احدهما بخصوصه وقد نقل ان الزمخشري والقاضي اتفقا
على الحمل للجنس والعهد معا في قوله تعالى ان مع العسر يسرا ولم يرجحا العهد هذا
الذي قلناه اي عدم الترجيح من جهة اللفظ واستعماله الجاري في الجمع ايضا اذا دار بين
العهد والاستغراق نعم قد يدعى في الجمع المعرف ان العموم غالب والعهد معلوم بحيث
صار العموم متبادرا منه كتبادر المعنى الحقيقي الواحد وعليه فيحمل على الاستغراق لا العهد

وهذا

وهذا كله يتعلق بما في التمهيد ومبني على افادة المعرف بنفسه العموم لا بتوسط المقام
الخطابي واما عبارة المقدمة فهو قال ان افادة العموم انما هو مع عدم تساوي احتمال
العهد والجنس والا فالعهد اظهر ويظهر منه ان مع رجحان العهد وتساويه مع الجنس
يقدم العهد لانه اذا كان مقدما مع التساوي ففي رجحانه يكون اولى بالتقديم وان كان
ظاهر عبارته موهما لخلافه لان عدم تساوي احتمالي العهد والجنس يصدق مع رجحان
العهد ورجحان الجنس ولا معنى لرجحان العهد مع التساوي وتقدمه مع الرجحان فيصح
كلامه ان مع رجحان الجنس على العهد يحمل المعرف على العموم ولم يذكر حال النسبة العهد الى
والجنس والاستغراق ولم يذكر علة لاجل رجحان الاستغراق مع رجحان الجنس على العهد
فنقول مع رجحان الجنس على العهد اما ان يكون راجحا على الاستغراق ايضا او مساويا
له او مرجوحا فعلى الاول لا معنى لترجيح العموم وكذا على الثاني واما الثالث فرجحان
الاستغراق فيه ظاهر هذا مع مرجوحية العهد بالنسبة الى الاستغراق او تساويهما ولا
ادري ان ملاحظة رجحان الجنس على العهد اي حاجة اليها في ترجيح العموم على الجنس او
العهد اذ يكفينا ان نقول مع رجحان العموم على العهد والجنس يحمل على العموم ومع مرجوحيته
يحمل على العهد ان ترجح على الجنس او ساواه ويحمل على الجنس ان ترجح هو ولعل غرضه ليس
بيان حال العموم من حيث هو معنى حقيقي للمعرف بل بيان حاله من حيث هو مراد في
الاحكام الشرعية فيكون الحاصل ان المعرف معناه الحقيقي احد الامرين من العهد والجنس
ثم اذا وقع في كلام الشارع يحمل على العهد مع رجحانه وعلى المعنى الحقيقي الاخر وكذا مع
التساوي لان حمله على الاستغراق يوجب شغل الذمة بالزائد والاصل عدمه وحمله على
الجنس لا معنى له لان المراد منه اما الماهية من حيث هي وارادتها متعذرة لان الاحكام
الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها واما الماهية من حيث وجودها
في ضمن فرد ما فهذا لا معنى له كما قلناه من العالم ويحمل على الاستغراق مع مرجوحية العهد

البحث الثاني في ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وقيل ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والاول للعلامة في التهذيب والحق ان يقال ان اقسام
الاول ان يسئل عن واقعة وقعت في الوجود والنبي والامام مطلع عليها والحق فيه عدم اقتضاء العموم لان الجواب ينصرف الى الجهة
الخاصة للواقعة المخصوصة ولا ابهام ولا عموم الثاني ان يسئل عنها بعينها مع احتمال الاطلاع على جهتها والحق فيه القول الثاني في
مع عدم مرجح لاحد الاحتمالين الثالث ان يسئل عن الواقعة لا باعتبار وقوعها والحق فيه التفصيل بين ان الواقعة ان كانت لها جهة شائعة
تقع غالبا عليها فالجواب انما ينصرف اليها فلا يستدل به على غيرها وان كانت جهات وقوعها واحتمالاتها متساوية فلا مرجح لبعضها
وبعضهم عم **متن**

لان الجنس وان كان راجحا بالنسبة الى العهد من جهة ارادته من اللفظ ولكن القرينة الحالية
وهو ما ذكرناه ونقلناه من المقام معينة لارادة العموم ترد عليه ما اشرنا اليه من احتمال ارادة
الجنس من حيث الوجود سواء كان في ضمن فرد ما او افراد ما لا مع اقتضاء المقام تعيين الاول
قوله ره في ان ترك الاستفصال الخ لخص القول بحيث ما ذكرها مع تمام الفائدة ره
في التمهيد فقد سبق في القواعد ويتحقق التمهيد الثاني في التمهيد وختم بالخطوط
بالبال والسؤال ان السائل اما ان يسأل عن واقعة وقعت في الوجود وهي محتملة لان تقع على
وجوه مختلفة يختلف الحكم باختلافها او يسئل عنها على تقدير وقوعها وهي محتملة
تقع ولها وجوه كذلك ثم ان تلك الوجوه اما ان يكون بعضها ارجح من الاخر او يكون الكل
متساوية فعلى الاول فهو السؤال العام ووقع اما ان نعلم ان السؤال عام او وقع على
النحو الذي وقع او نعلم عدم الملاحظة او لا نعلم حاله فعلى الاول لا يحمل الجواب
العموم بل يحمل على ما وقع سواء كان ما وقع عليه الواقعة من الوجوه الراجحة او المرجوحة
علمنا ذلك والا يكون مجملا لا يحكم على احد من المحتملات وما تقضيه يقول الاول
الى العزم ما قال وعلى الثاني فان كان احد الوجوه ارجح من حيث الوقوع يحمل عليه والا يحمل
على العموم ولكن [illegible] لنا العلم بعدم الملاحظة اللهم من قبله ره وعلى الثالث يحمل ايضا
على العموم لاصالة عدم العلم عند من يرى مثل هذه الاصالة اصلية يترتب عليها احكام
يرجع ما المقصود ويحكم في هذا القسم بالاجمال كما ترى ولعل الله سبحانه بكرمه يوفقنا
بعد الاستخطاب ان شاء الله لتحقيق [illegible] لهذا الاصل ثم فيما نحن فيه نقول نقطع بعدم
الاطلاع على الواقعة اذ علمهم حادثة ولا شك ان عدم الحادث فنقطع به وما استمراره
الحدوث علة وجوده [illegible] وحدوث العلة فلا تنقض اليقين بالشك ولكن
يتوجه هو انه قد قصد في قولنا لا يتوجه من العلم بحاصل له ثم قطعا ثم صدق نقيضه وهو
قولنا بعض العلم حصل له ثم قطعا فقد نقضنا يقينا بيقين وهذا الفرد الخاص من العلم

وان كان

فالظاهر العموم اذ عدم الانصراف الى شيء منها يوجب الغاء الدليل والصرف الى البعض ترجيح بلا مرجح فينصرف الى الكل وهو معنى العموم و
الظاهر من المرجوحية في الندب بعد القول بالعموم في ترك الاستفصال فانه قال اذا سئل عن حكم المفطر فلا يخلو اما من ثلثة اقسام اما ان يكون
عام اللفظ نحو ان يقول لكل مفطر فعليه الكفارة والقسم الثاني ان يكون الجواب في المعنى عاما نحو ان يسئل عن رجل افطر فيقول عليه الكفارة
عاما به لفظ بمنزلة الكفارة فكانه قال كل من افطر فعليه الكفارة والقسم الثالث ان يكون السؤال خاصا والجواب مثله **متن**

46

وان كان علمه يقينيا لنا ولم ينقضه بخصوصه قولنا بعض العلم حصل له ثم ولكن يقول
نحن نقول ان هذه القضية محتمل فحصل لنا شك في علمه بتوسط يقين وعدم انتفاء
هذا الشك ومثله النهي عن نقض اليقين بالشك لا يظهر وله وكونه لم يكن خلافه ظاهرا ويكون
النهي المذكور بالنسبة اليه مجملا فكيف يجوز لاحد ان يحكم بمقتضاه فالمقام لا يحسن واحما
فتدبر واما الثاني وهو السؤال العام الذي يقع بعد فعل يقبله وجهان بعض الوجوه ومع عدم
يحمل عليه اذ الظاهر ان المجيب اجابه بحكم الغالب الراجح واما الثالث فالظاهر من حال المجيب [illegible]
بان شيئا يقع على وجوه مختلفة يكون الحكم باختلافها ومع ذلك المجيب بحكم واحد من
غير استفصال الا ان حكم جميع الوجوه عنده واحدا اللهم الا ان يقتضي المقام الابهام والاجمال
اذ ح يمكن ان يكون الجواب بحكم البعض الوجوه وتاخير البيان لمصلحة واما انه الحكم ينصرف
الى البعض المعين في الواقع لاختصاصه به فلا يلزم الترجيح بلا مرجح نعم لم يبين لنا الحكم ههنا
الا انصرافه لعدم علمنا الا انه لا ان لفظ العموم فان ارادة الخصوص مع عدم البيان ينافي ما
تقرر من ان الحكيم لا يطلق ما يريد خلاف ظاهره من غير قرينة مع بيانه لانا نقول لا ان ورث
لزوم البيان عليه قبل وقت العمل فنحن نقول به اذ وقت الحاجة وان لم يصل الينا وان اراد
لزومه عليه حين الخطاب فممنوع اذ المفروض ههنا في [illegible] الحكم بها الظاهر عدم علمنا
باقتضاء المقام الابهام ولا يجب ان نعلم عدم الاقتضاء اذ نحن مكلفون بما هو ظاهر
عندنا فالحكم بالعموم فظهر ان افادة ترك الاستفصال العموم في هذه الصورة ينبغي ان تقيد
بعدم ظهور اقتضاء المقام الاجمال **قوله** فالظاهر العموم الخ هذا الكلام لا ربط له بدليله
لان هذا الدليل لا يقتضي كون العموم ظاهرا اذ مقتضاه هو انا لما كنا مكلفين بالعمل فلابد
يجب لنا القاء دليل الحكم ولا علم لنا بترجيح بعض الوجوه واختصاصه في الواقع بالحكم فلو
صرفناه الى البعض لزم الترجيح من غير مرجح فالواجب علينا ان نحمله على العموم اذ لقائل ان يقول
انه كان العموم ظاهرا فالحمل عليه ظاهر والا فنتوقف في الفتوى ونحتاط في العمل ان كان

فيجعل محل الفصل فكلامه يدل على ان ترك الاستفصال
منزلة العموم الا ان شارح المنهاج لم يتعرض لها
انه لا خلاف في العموم كما يجي في
بحث الادلة العقلية ان شاء
الله تعالى
منه

المراد بالالغاء ما يشمل التوقف فعلم جواز تعميم والاقتصار وهو شق رابع لما ذكره قوله ره
فيجعل محل الفصل ذكره في الزبدة ايضا ره في علم افادته للعموم واشار بهذا القول الى
القسم الثالث مثاله قال بعض الفضلاء ره لا يخلو من وجهين اما ان يكون الوجه الذي وقع عليه
غير معلوم نحو ان يحكم من يد رجل ملكا من غير ان يعلم جهة اخذه بعينها فيكون ذلك
مجملا واما ان يعلم الوجه مثل ان يقضي بالشاهد واليمين وهذا حكم في عين لا يجب تعميمها ولا
تخصيصها ولولا ان الدليل قد دل على تساوي كل المتعبدين فيما تعبدوا به في هذا الحكم لما
عدينا هذا الحكم الى غير موضعه وكذلك لا يجوز ان يحكم فيمن افطر في شهر رمضان باي
وجه كان فطره وعليه الكفارة بما روي ان رجلا افطر في شهر رمضان فامره بالكفارة
لان ذلك قضية في عين لا يجب عمومها اقول هذا وامثاله هي الذي يعبر عنها الفقهاء
بقولهم هذه قضية في واقعة قال الشهيد قدس سره في القواعد والفرق بين ترك الاستفصال
وقضايا الاحوال ان الاول ما كان لفظ النبي ص بعد سؤال عن قضية يحتمل وقوعها
على وجوه متعددة فيرسل الحكم من غير استفصال عن كيفية القضية كيف وقعت فانه يجوز
يكون شاملا لتلك الوجوه اذ لو كان مختصا ببعضها والحكم يختلف لبينه النبي ص واما
قضايا الاعيان فهي الوقائع التي حكاها الصحابي وليس فيها سوى مجرد فعله ص او فعل
الذي ترتب عليه الحكم ويحتمل ذلك الفعل وقوعه على وجوه متعددة فلا عموم له في
جميعها فيكون مجملا على سوية منها ثم ذكر ره لترك الاستفصال امثلة منها جوابه ص لبنت
المراة التي سئلت عن الحج عن ابيها ولم يستفصل هل اوصى ام لا وذكر لقضايا الاعيان
ايضا امثلة منها حديث ابي بكرة لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال النبي ص زادك
الله حرصا ولا تعد اذ يحتمل كون المشي خطوة واحدة كما يحتمل الكثرة فيحمل على ما لم يكثر ولا يصح
في الحديث حجة على جواز المشي في الصلاة مطلقا وانما اطنبنا بالنقل لما فيه من الفوائد
التي خلت منها اكثر المختصرات الاصولية قوله ره الا ان شارح المنهاج قال انه في المبحث

ح الادلة

البحث الثالث تخصيص حكم العام ببعض لا يخرجه عن الحجية في الباقي سواء خص بمتصل او بمنفصل عقلي او نقلي وسواء قلنا بان ذلك
العام حقيقة كما هو الحق في اغلب صور التخصيص المتصل او قلنا انه مجاز وفاقا لمن تكلم في هذه المسألة من اصحابنا والجمهور
العامة وعند البلخي ان خص بمتصل منه

٤٧

من الادلة العقلية الثانية ما يفهم من ترتب حكم على وصف يفهم منه انه علة لذلك الحكم فيلزم عموم
هذا الحكم في غير هذا المورد مما اثر فيه ويسمى بدلالة التنبيه والايماء نحو قوله اعتق رقبة
حين قال له الاعرابي واقعت اهلي في نهار رمضان فانه يفهم منه ان علة وجوب العتق هي الوقاع
فيجب في كل موضع تحقق فيه وهي حجة اذا علمت العلية وعلم عدم مدخلية خصوص الواقعة فان مدار
الاستدلال في الكتب الفقهية عليه وهذا هو مراد المحقق في المعتبر بحكم بحجية تنقيح المناط
القطعي كما اذا قيل له صليت مع النجاسة فيقول اعد صلوتك فانه يعلم منه ان علة
الاعادة هي النجاسة في البدن او الثوب ولا مدخلية لخصوص المصلي او الصلوة قوله ره
تخصيص حكم العام ببعض مبين اقول انما قيد بالمبين لان التخصيص بالمجمل كقوله هذا العام مخصوص
بما لا نبينه او اقتلوا المشركين الا بعضهم يخرجه عن الحجية اتفاقا وان كان بعض
العامة ادعى الحجية اذا كان المخصص منفصلا كالعقل نحو قوله الرجال في الدار فان العقل
يحكم بعدم الشمول لكل رجل في العالم ويدل الحق في ما نحن فيه ولا ما يقتضيه ان السفل لا يتعدى
الى العام بل هو يدل على بعد ولد وما تكون به ظنيا فلتمكن الشبهة فيه لان كل فرد يحتمل كونه خارجا
كذا نقل عن بعض شراح المنهاج اقول ان القائل الرجال في الدار ان اراد الاستغراق الحقيقي
فلا شك في كذبه وان اراد العرفي فلا يدل العقل على التخصيص اذ لا بد عند ارادة افادة
مثل هذا الكلام من ان يكون معلوما بالعرف والعادة فحكم بمقتضاها فنقول لا ان كل
فرد يحتمل كونه خارجا فنقول ان اريد بالاحتمال الاحتمال الذي يقابله القطع فلا نسلم الاحتمال
الخروج وان اريد غيرها فلا يضر اراده قوله ره وسواء قلنا بان ذلك العام حقيقة الخ
لما اختلفوا في العام الذي دخله التخصيص هل هو مجاز ام لا فذهب بعضهم الى انه حقيقة
مطلقا بمعنى انه مستعمل في الباقي وهو معنى حقيقي له سواء خص بمتصل او منفصل لفظي
من بعضهم انه حقيقة مطلقا بمعنى انه مستعمل في معناه الحقيقي وهو العموم ويتبين المقصود
في الحجة الاول من الفصل الثاني الى انه هو الحق وذهب بعضهم الى انه مجاز مطلقا وذهب

ابو الحسين الى انه ليس بحقيقة ولا مجاز بل مجموع العام والمخصص حقيقة في الباقي لا
بشيء من جزئيه بحقيقة ولا مجاز ان خص بغير مستقل كالاستثناء والشرط والصفة
والغاية ومجاز ان خص بمستقل عقل او نقل وههنا مذهب آخر لا غرض لنا في نقله واحتج
من قال بانه حقيقة في الباقي مطلقا بان اللفظ كان متناولا للباقي وهو بحاله لم يتغير
وانما الحادث عدم تناول المخرج والمجاز يستدعي ان تناوله للباقي لا يستلزم كونه
حقيقة فيه الا اذا كان تناوله من حيث وضعه له وليس كذلك وانما تناوله في ضمن الكل
فمع علم استلزامه الحقيقة نمنع ثبوت علم ارادة الكل من اللفظ وانما تناوله التبعي
باعتبار استعمال اللفظ فيه وارادته بتبعيته منه فهو يستلزم المجاز واستدل لما اختاره
المصنف بان العام لا يقبل البعض الا انما المخصص يتبادر كونه غير مستعمل في شيء من
خلاف الاصل والقاطع انه يقتضي كون المجموع المركب الباقي كما يقوله عبد الجبار
في الاستثناء ونسبة ما نسب اليه على عشرة الا ثلثة ان السبعة بين مركب فهو هذا وبعده
ورده بانه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم مركب من ثلثة الفاظ لا يعرب الجزء
الاول منه وهو غير مضاف كذا في الشرح بالاستقراء وبغير ذلك واما الفرق بين المستقل
وغيره على هذا المذهب فقال بعض الافاضل فقد تبين ان الفرق بين المستقل وغيره في
هذا المعنى وان كان مما يتبادر اليه الوهم الا انه لا يمنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق
وتسند الحكم الى البعض بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى بحيث دون النهار ويا اللفظ
من معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكم والحاصل ان النزاع في هذا
المعنى لابد وان على الخلاف في تبيين الواضع انه هل اذ نقل الوضع معلوم بالعرض وانما
الكلام في تصرف المتكلم بانه هل يتصرف في معنى اللفظ … العلم … الى الخارج
او تصرف في الحكم … الامر … والاخر … لوازم … ودعوى …
لا يعلم لتفصيله باحد الوجهين فالصواب بعلم الفرق بين الامرين فان قلت لما كان الحكم

عله

على الباقي بعد التخصيص كان ارادة الزائد لغوا مستدركا لا يتعلق به غرض في الحكم
الاسنادي فلا وجه لان يراد فلما استدله جاز في غير المستقل حيث انا نقول لما كان
ارادة الزائد عند التخصيص بغير المستقل لا يتعلق به الغرض لا يجدي بطالتها لكانت
مستدركة والحل ان الفائدة لا تنحصر في الحكم والاسناد الذي هو الغرض الاصلي بل
يتعلق بالزيادات اغراض في الكلام وتحسين الكلام على وجه يوجب تحسينه هي
مع حفظ البلاغة ومناطها وبه يعلو حسن نظم الكلام وارتباطها على ما تقرر في فن
البيان فالفرق بين المعنى الاول والثاني واستدل من قال بانه مجاز مطلقا بانه لو كان
حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت
كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان الخصوص خلاف المفهوم فلو فرض كونه حقيقة فيه
ايضا لكان حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى الاشتراك وبيان انتفاء اللازم الغرض
ودفع … اذ الكلام في الفاظ العموم التي ثبت اختصاصها به في اصل الوضع وهذا انما
يصح ابطال قول ابي الحسين لانه لا يقول بكونه حقيقة ولا مجازا فلا يلزم الاشتراك اذ ليس
المجموع من العام والمخصص بصيغة العموم حتى يلزم من كونه حقيقة في الباقي الاشتراك
الذي فرض انتفاؤه وكذا انما يصح ابطال القول المختار للمصنف لانه يقول بارادة العموم
من لفظ العام وان ارادة الباقي طرا بعد التخصيص بعنوان الاسناد الى الباقي ونفع بعد
لغرض اخراج البعض عن العام ومن اين يتيسر لهذا القول القائل ابطاله واستدل ابو الحسين
على انه حقيقة ان خص بغير المستقل بان القائل اذا قال اضرب بني تميم الطوال او ان كانوا
طوالا او الا من دخل الدار اعني البعض بمجموع الامرين فيكون مجموعهما حقيقة فيه ولو
بعين العام لحمل الاستغراق وان كان استعماله في البعض فيضاف الا البعض لا لا
يعني شيئا يراد بالمخصص فلم يكن العام وحده حقيقة ولا مجازا وعلى انه ليس حقيقة
ان خص بمستقل من نقل او عقل بان اللفظ وضع لغة في الاستغراق فاستعماله في البعض

والبصري ان ثبات لفظ العموم عند قبل التخصيص لا مثل الشارع في دار الشارع فقال المشترط عن النصاب في الحرز وعبد الجبار ان كان
مبينا قبل التخصيص لا مثل اقيموا الصلوة المفتقر الى البيان وقبل الاخراج مثل الحائض وقبل محبيه في اول الجمع وقال ابو ثور ليس
بحجة مطلقا لنا وجوه الاول ثبات وكل الباقي من العام المخصص بظهوره فيه كظهوره في الكل قبل التخصيص فان المدار في المحاورات
على ارادة العموم المخصص من دون نصبه قرينة اخرى غير التخصيص لا يتوقف المخاطب في الحكم بالمراد ح ولا يحكم باجمال الكلام
بل لا يخطر بباله عدم ارادة كل الباقي والمنكر مكابر الثاني انه اذا قال اكرم بني تميم ح ثم قال لا تكرم فلانا فترك اكرام غير المخرج منه

استعمال في جزء المترتب فيه مخصصه وهو عين المجاز ويرد على الاول ان الفعل انما
يلزم على تقديم الحكم على العام وهو غير مسلم بل ارادة فرد العموم وتعقيب الاخراج اسند اليه
الحكم ويظهر منه الجواب عن الثاني ويدفع فيما ان الفرق بين المستقل وغيره لا وجه له وقول
المصنف في اغلب صور التخصيص المتصل بخلافه بالفرق وبلفظ اصله بالاغلب
ولم يظهر لي الداعي له على هذا مع انه ره صرح بعدم الفرق في مقام الاختصاص
فيما بعد قوله ره والبصري ان ثبات لفظ العموم الخ مثاله قوله عز وجل اقتلوا المشركين
فانه ينبئ عن الحربي بعد انتقال الذهن قبل التخصيص الى الذمي الحربي لانهما ثابتان
او لبيان مشهودان المشركين والذهن ينتقل من لفظ المشركين العام اليهما بالتفصيل
لعبا ثانا بخلاف السارق فان الذهن لا ينتقل منه الى خصوصية الحرز وكون المال ربع
دينار فاذا بطل العمل به في صورة انتفائهما لم يعمل به في صورة وجودهما قوله ره وعبد
الجبار الخ قال عبد الجبار اذا كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة والا فلا
قوله نحو اقتلوا المشركين فانه مبين في مراده قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة
فانه مفتقر الى البيان قبل اخراج الحائض ولذلك بينه رسول الله ص بفعله فقال
صلوا كما رأيتموني اصلي قوله ره الاول ثبات وكل الباقي الخ اقول العام اما ان يذكر
مع المخصص المتصل ابتداء كقوله كل عالم لا يحضر في الملاقاة الا القليل واما ان يذكر اولا
مطلقا ثم يذكر مع المخصص كما اذا قال مثل هذا القول كل عالم لا يحضر وعلى التقديرين
يدل على حكم الباقي ظاهر اذ التخصيص طارئ على العموم لان ما اريد بالعام لا المخصص
المخصص لا يدل على ازيد من نفي الحكم عن المخصص فيبقى الباقي على ما هو عليه على القول
المختار واما على القول بان العام حقيقة في الباقي فلتبادره وضعفه ظاهر لمنع
التبادر من نفس اللفظ واما على القول بالمجاز فلتبادره مع القرينة وهذا ايضا
ضعيف لان القدر المسلم تبادر الاسناد الى الباقي واما تبادر نفس الباقي من

نفس

٢٠٦

نفس اللفظ مع القرينة فلا والفرق بين الصورتين ان في الصورة الثانية لا بد في فهم حضور
كل عالم لا يحضر في الملاقاة الا القليل واما المنفصل فله صور الاولى ان يذكر حكم العام ثم بعد
ذلك ان يحكم على بعض الافراد بخلاف حكمه ثم قد يقتصر عليه وقد يحكم على بعض آخر بعد ذلك
على الخلاف ايضا وهكذا فربما يخصص العام الى الواحد مثلا ان جاز والثانية ان
يسأل عن حكم فرد خاص بعد حكمه بالعموم في المجلس او بعد ذلك فيجيب بخلاف حكم العام
والثالثة ان يسأل بعض فرد بعد النهي عن العام او يذكر بعد الامر به فيقول لا بأس ففي
الصورتين الاوليين تعلق الحكم بالباقي ظاهر ايضا لما تقدم والاول منه يعم على مذاق
اكثر الاصوليين الثالث يحتاج خروجا القول بالتجوز وان كان هو ايضا ضعيفا على مذاق
الاكثرين وستعرف المصنف ره الى تلك الوجه عند جوابه عن حجة الخصم وهو انا نعلم ان مراده
من العام حين الحكم الاول كان خلاف ظاهره وشمول العام الباقي كان في ذلك الوجهين
استعمال اللفظ الموضوع للعموم ظاهرا عندنا لا بد في درجه تحت المعنى الحقيقي الظاهر
واما الان فنحكم عليه بتوسط انه اقرب المجازات وتضاعف ادلة لا بتوسط ان المتبادر من
نفس اللفظ الباقي فلا ابهام في المخصص المنفصل لان المفروض علمه تكلمه باللفظ الاخير
غير مخصص بل نرجع الفهم حين سمعنا المخصص الى العام المذكور ولا نعلم ان ما
غير مراد فنحكم بالباقي لظهور التجوز فيه بالنسبة الى ما بقي وانت تعلم ان الحكم والفتوى
بحجية مثل هذا الظن الحاصل من اولوية لا يخلو من تكلف بيانه مشكل وتفاصيل في فوائح
هذه الحاشية حين الكلام على مثل قولهم ان المجاز خير من الاشتراك النقل فنحوه بادلتهم
وضعف الحق عندنا … راجع لعله ينفعك في المقام ثم نقول لذا سمعنا مرة ثانية
كونه ثم اخرى انه قد خصص هذا العام بمخصص ثم بمخصص فقد يضعف عندنا الظهور
للتجوز وشدة الضعف الى ان يخصص الى الواحد فالحكم بالتبادر بعيد لغيره وبالجملة
لا ادري ظهورا باعتبار التبادر نعم الباقي ظاهر باعتبار القرب كما قلناه واما الصورة

نور الاخوين

علة فاصبا ولولا الظهور لما صح ما ذكر الشارح لان الاستدلال العلماء قديما وحديثا بالعمومات المخصصة من غير نكير وقد وقع في كلام اهل البيت فلا نطلب الجمع المخصص بوجهين الاول ان متعلق الحكم ليس هو المعنى الحقيقي للعام لانه المفروض والمجازات كثيرة وكل منها محتمل وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه الا بقرينة وقد يجاب بانه حجة والجواب منع احتمال الكل واحد من المجازات بل الباقي والاقرب الى الحقيقة هو كل الباقي كما ذكرنا الشارح انه بالتخصيص خرج من كونه ظاهرا فالا يكون حجة وجوابه منع عدم ظهوره بل هو ظاهر في الباقي بعد ملاحظة المخصص والمذاهب المذكورة كلها اعتقادات فاسدة مبتنية على خيالات واهية يحمل شبههم بادنى تأمل بعد ملاحظة ما مر م

لا احتمل فكما يحتمل ان يكون الفرد الخاص المسئول عنه غير مراد من العام او من الحكم يحتمل ان يكون الامر والنهي مستعملين في غير ما وضعا له ومن الفقهاء من يحمل الاحتمال الثاني على الاول مثلا اذا قال الله اعط كل فقير درهما ثم ان السائل سأل وقال افي ما اعطيت فلانا منه فلا باس به فكما يحتمل ان يكون الفلان غير مراد من اللفظ ويكون الامر للوجوب يحتمل ان يكون الامر للندب ولهذا نفى الباس فرع عليه النهي ولعلهم رضوان الله عليهم حكموا بالتخصيص في كل موضع دل الدليل على ان الامر للوجوب والنهي للحرمة او كان الظاهر التخصيص في كل موضع حكم النبي او الامام ثم نهيه بامر او نهي ثم نهى عن بعض الافراد المندرج تحت المأمور به او امر ببعض افراد المنهي عنه كقوله اقتلوا المشركين في بيته من قبل الذمي وانا ما سكت عنه الى وقت سؤال السائل كما تقدم فالظاهر التجوز في الامر والنهي ويمكن ان يكون الحكم بالتجوز في كلام الائمة عم من يحمل الامر والنهي لسائر كلامهم الوجوب والحرمة بل المعنى الاعم منهما او العموم بمعنى حقيقي الالفاظ الدالة عليه تحمل الامر على الاستحباب والنهي على الكراهة عند قرينته وان كانت محتملة لافادة التخصيص كما انها محتملة لخصوص الاستحباب او الكراهة مع القول بالتحريم لا يوجب عدولا عن الظاهر اصلا بخلاف تخصيص العام فلا تبعد النائل حتى يتضح الصدق حق الانضاح قوله ثم قد علم صاحب الحواشي في التخصيص بالمتصل هو ظاهر واما في المنفصل فغير مقبول به لكن لا لاجل التبادر ولا لان العموم لما كان ظاهرا او لا كل كان فرد منه مرادا منه على الظاهر وبعد التخصيص ظهر ان المولى نوى الاخراج واستدلال الباقي ولكن لم يظهر ما نواه قبل ذكر المخصص لمصلحة ثم اظهره فيكون الباقي على ما كان عليه غاية الامر انه ذلك في الاسناد الى كل الباقي لاحتمال ان يكون نوى الاسناد الى غيره ولم يظهره ويظهر المراد عند الحاجة ولكن لا اعتبار بمثل هذا الاحتمال بعد الظهور ولا يعمل بالشك فلا ينقض الظاهر هذا صاحب الوافية لا يجوز الاعتداد بالشك كما هو ظاهر فتدبر

المعنى الاعم

ان

البحث الرابع الحق ان الخطابات الواردة بصيغة النداء وكلمة الخطاب كالكاف والتاء وغيرهما في الشرع لما خلقه الله تعالى في اللوح ونحو وامرها بانزال الى السماء الدنيا في ليلة القدر ثم منها الى النبي في مدة بالتدريج ليبلغ هو او وصيه لمن عنده ثم اجمعين الى امته الى يوم القيامة ليست مختصة بالموجودين في زمن الوحي بحيث يكون خطاب كل منها مختصا بمن اجتمع شرائط التكليف حين نزوله لا يكون شاملا لمن تأخر كالخطابات المكية لمن تولد حين نزول الوحي بالمدينة ولا مختصة بمن حضر مجلس الوحي حين قراءتها خلافا لما ذكره بعض من صنف في الاصول من الشيعة والواجب حيث جعلوها مختصة بالموجودين في زمن الخطاب او بحاضري مجلس الوحي وجعلوا ثبوت حكمها لمن بعدهم بدليل آخر كاجماع او نص او قياس لنا استعمال الظواهر من غير معارض الا الشبه الواهية للخصم وهي ابواب الاول احتجاج العلماء قديما وحديثا في كل الاعصار بمثل الخطابات من غير ذكر اجماع او نص او قياس على الاشتراك ولو ان الخصم يعترف بعدم ظهور هذه الشركة ولذا المخالفين ينقل الاجماع وقبل او القياس ولو لم يكن ذلك للعلماء بعض ذلك لا يعدل ناهض للعلماء من الاجماع او القياس ثم ادعى ظهور السند يجب حمله كل احد من الخصم على ما يحكم البديهة م

الاما انه لم نقل بالتبادر نقول بمقتضاه وهو لزوم العمل بما دل عليه الحكم المتعلق بالعام وان خصص بمنفصل بل بمتصل ايضا اذا كان مرادا متعددة قوله ثم الثالث استدلال العلماء انه يرد ايضا انه يمكن ان يكون استدلال العلماء لاجل ما قلنا لا لاجل التبادر قوله ثم فلما لا يكون ظاهرا الخ اقول ان اراد ان بالتخصيص خرج العام عن ان يكون ظاهرا في العموم فهو مسلم وان اراد ان الحكم المتعلق بكل فرد من العام على الظاهر قبل التخصيص خرج عن كونه ظاهرا في هذا التعلق فممنوع ولكن ظهر بالمخصص تعلقه بالباقي المراد من لفظ العام لعموم وهو صحيح قال العضدي ثم لنا ايضا بعض من ادلة الحجية انه كان متناولا للباقي والاصل بقاؤه على ما كان عليه انتهى فان قلت ان شمول حكم العام الباقي قبل التخصيص كان بتوسط دلالة على معنى الظاهر وبعد تعلقه بجميع الافراد وقد دل القاطع على الظاهر وهو المخصص على انه ما كان مرادا فنقض الظاهر انما كان بمثله او القاطع لا بالشك قلنا العام ليس شموله لكل فرد فرد منه بتوسط ضم الفرد الاخر معه وان كان حين الانضمام ايضا شمولا للحكم وعند المخصص لخروج المخصص بطل شمول العام له ويظهر خلافه ولم يبطل شموله لما بقي ولا ريب ان هذا الحكم على العام قد تعلق بما بقي ويرتبط هذا التعلق انه لو كان هناك فرد اخر مخرج لقصد المتكلم الى هذا المخرج ولا يكتفي به تخصيصه بالاخراج والسكوت عليه يشهد بان غرضه تعلق باخراج هذا البعض لا غير واحتمال ان يكون المتكلم غرض في تخصيص هذا المخرج بالذكر وان كان بعض اخر ايضا مخرجا ولم يذكره وان كان قائما لكنه مرجوح بالنسبة الى ما هو الظاهر ولهذا يتبادر الى الاذهان الحكم العام عند سماع اللفظ وسكوت المتكلم وان سمعنا مرارا كثيرة انه ما من عام الا وقد خص قوله ثم الحق ان الخطابات الواردة بصيغة النداء وكلمة الخطاب الخ هنا مقامان الاول ان هذه الكلمات التي يخاطب بها الموجود الحاضر هل هي موضوعة لان يخاطب بها المعدوم او بعض لما يمكن خطابه ومخاطبها المعدوم

كان معدوما مطلقا او معدوما عن مجلس التخاطب وسببا لاختصاص هل هو انشاء
خطاب من ليس حاضرا لكون الخطاب نسبة تقتضي تحقق المنتسبين والغرض من الحكم
ام لا بل السبب عدم تعلق ارادة الواضع بوضعها للامر العام واما الوضع للمعدوم من حيث
الانفراد فلم يذهب اليه وهم المقام الثاني وهو ان هذه الكلمات هل استعملت في الاعم
العام ام لا فنقول اما المقام الاول فلا يهمنا البحث عنه بعد فرض علم الاشياء مطلقا
لا بالنسبة الى الحكيم ولا بالنسبة الى غيره لان بعد ثبوت الاستعمال او نفيه يحصل غرض
الاصولي اذ يكفي الثاني عدم الاستعمال ليفرع عليه عدم مشاركة المعدوم للموجود وطلب
دليل اخر لثبوت التكليف على المعدوم واما المثبت فيقول بعد ثبوت الاستعمال لا بد
وكون من كان معدوما مخاطبا بالخطاب مشاركا في الحكم مع الحاضرين فاذا ثبت جواز الاستعمال
تكفي القرينة العقلية على تقدير تسليم المشاركة وكون الرسالة مبعوثا الى الكافة ومامورا
بتبليغ الاحكام الى الموجود والمعدوم وعدم ختم ما يدل على المشاركة الى الخطابات
الشفاهية فيجعل الكتاب والسنة وعلى تقدير الوضع بكون الدلالة تامة الا ان يجعل
البحث في المقام الاول وسيلة الى جواز الاستعمال وعدمه فيخرج عما هو عمدة وضع
المسألة على تقدير تحقق الاجماع وسيشير المصنف الى عدمها اذا عرفت هذا فاعلم ان التتبع
والوجدان شاهدان على ان من يريد ان يلقي حكما للحاضر والغائب والموجود والمعدوم
يجعل الموجود الحاضر مخاطبا ومعنيا لان يخاطب بشرط ان يخرج ان يتصف بعنوان الموجود
بالعنوان الذي خوطب به وان لم يكن حين النداء موجودا مثلا نقول اذا اردنا ان نتكلم
انه الوجه بان نادينا مباحا لمن فيما كل ودارنا مباح لمن قدم فنقول للحاضرين يا ايها
المسلمون نادينا كذا ودارنا كذا فيجعل عنوان المسلم الة لملاحظة جميع افراده ممن يمكن
ان يتصف بها ويكون متصفا بها في احد الازمنة الثلاثة على الخلاف واي على
الفادا في فنادي الحاضر في الخارج والحاضر في الذهن الملحوظ بتوسط العنوان

ويتجه الاول بدا الثاني بل قد ينادي جميع من لاحظناه في ضمن العنوان وان لم يكن
واحد منهم حاضرا او موجودا كما يفعله المصنفون ويشير اليه المصنف قال بعض الفضلاء على ما
نقل عنه ان جواز انت وزيد تفعلان كذا بناء الخطاب لا لنسبة على حد قال التفتازاني
في شرح الشرح واعلم ان القول بعموم النص لمن بعد الموجودين وان نسب الى الحنابلة فليس ببعيد
حتى قال الشارح العلامة في بعض الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة
من دين محمد صلى الله عليه وسلم وهو غريب وما ذكره المحقق يعني العضدي من ان انكاره يعني انكار عدم
توجيه الخطاب الى المعدومين مكابرة حق فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة واما
اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين والناس عليهم على طريق
التغليب فلا وهذا صحيح شائع في الكلام يعرفه علماء البيان انتهى وقد قيل في توجيه
كلام العضدي ان جواز اطلاق يا ايها الناس للمعدومين فقط او مع الموجودين مكابرة في
اذا كان على سبيل الحقيقة لا مطلقا اقول فيه ان بعد تسليم جواز الاستعمال لا يبقى
للاصولي في اثبات الحقيقة فتدبر ثم اعلم ان صاحب المعالم ره قال فيه ما وضع للخطاب
الشفاهية نحو يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب
وانما ثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول الخطاب او يظهر من هذا العنوان ان كون الوضع للخطاب
الحاضر مسلم وانما الكلام في استعمال هذه الكلمات فيمن تأخر وان عدم الاستعمال الحقيقي
لنا وقال الاول الفاضل المدقق لا يخفى ان خطاب الجمع الشامل على الموجود والمعدوم
والحاضر والغائب غير بعيد نعم خطاب المعدوم الصرف بدون توجيه الى الموجود بعيد
ثم قال ولعل ما ذكره المص مذهب بعض الخطاب او من صنف الاصول ثبات ولا يخفى
ان مثله لا يصلح حجة نظرا الى منع هذا الفاضل ولا نفر بدعوى الاجماع لا ثبات في
المسائل الاصولية وسيشير المصنف ره الى المنع ايضا في هذه الرسالة ونعم ما افضل هذا اما انا
نقول ان تلك الخطابات مختصة بالمكلفين الحاضرين ولكن تمام الكتاب والمبلغون

وكيف يخفى هذا الخفاء ما كان ظاهرا هذا الظهور وكيف يخفى على الله تعالى الخفاء مسند كل كما لعمري محققه الثوبة تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا الثاني ورود الروايات في كثير من تلك الخطابات بانها شاملة لجماعة فشاوا بعده مان النوبة الثالث ورود
كثير منها بانها مختصة بالائمة وان الخطاب اليهم الرابع ورود الامر بقول لبيك ربنا عند قراءة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
وقول لا بشيء من آلائك ربنا اكذب عند قراءة قوله فباي آلاء ربكما تكذبان وعزة الشماء هو مذكور في محله الخامس الظاهر
وهو كثير منها قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ ومنها قوله في خبر الغدير ليبلغ الشاهد الغائب ومنها ما رواه ابن بابويه في
العيون بسنده عن الرضا عليه السلام عن ابيه ان رجلا سال ابا عبد الله عليه السلام ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس الا غضاضة فقال ان الله
تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غض الى يوم القيامة ومنها ما رواه الكليني
بسنده عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
انما انت منذر ولكل قوم هاد الآية فقال
يا ابا محمد لو كانت اذا نزلت آية على رجل ثم
مات ذلك الرجل ماتت الآية مات الكتاب
ولكنه حي يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى
ومنها ما رواه في الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ليبلغ الشاهد منكم
الغائب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام
النساء الى يوم القيامة ان يصله الرحم الحديث
وغيره الى غير ذلك من الروايات لحجج الخصم بانا
نعلم بديهة ان لا يقبح للمعدومين يا ايها
الناس ونحوه بل الصبي والمجنون والحجر
فلا نسلم ذلك في المعدومين فقط
بل الخطاب الموجودين والمعدومين
ولهذا يقبح خطاب الغائبين فقط بمثل
يا ايها الناس ودون المركب من الحاضرين
والحاضرين كما في اكثر خطابات الرؤساء
والحكام وغيرهم وتارة نسلم ذلك فيما
اذا تكلم المخاطب شفاها لا فيما اذا نزل
الخطابات بصورة المشافهة والمواجهة
واحد بعد واحد فبلغ ذلك الى المكلفين
بتمامهم ويكون ذلك محفوظا في الكتب حتى
الابد من بعد ولهذا يحسن الوصية بالاوامر
والنواهي تكثيرا في طومار الى من سيأتي
الموصى بعده بطون ونحو ذلك في
وصية امير المؤمنين عليه السلام ومن هو من شأنه
في اصلاب وفي الصبي والمجنون ايضا نقول
انه يحسن خطابهم في جماعة بخطاب المكلفين
عند اجتماعهم شرائط الخطاب والله اعلم

واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان الكتابة نداء
مستمر من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف ويدل عليه اخر كلام المص والتزمه
ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنوي من حيث هو
قارئ ومتكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب قوله ره وكيف يخفى
يمكن ان يقول الخصم ان هذا مجرد استبعاد ومثل هذا واقع عندكم لان نص الغدير كان
اظهر من هذا المستند مع انه قد خفي على اعاظم الرازي يا اليمين المتطاول انه ما افاده
هذا النص ظنا فضلا من اليقين الذي يفيده الخبر المتواتر فان قلت ان دواعي خفاء
النص كثيرة وليس لاخفاء مستند الشركة داع اقول لعل المستند كان ظهوره من مزيد
ظهور الآيات فخفي بحيث انها هذا وان كان بعيدا لكنه مما يمكن ان يقال في مقام
الاعتراض قوله ره الثاني ورود الروايات الخ لعل هذا النزول كان من جهة بطون
القرآن وكلامنا في ظاهره وهكذا نقول في الثالث قوله ره منها قوله لانذركم لعل
الخصم يقول ان المراد بمن بلغ من كان موجودا في زمن الوحي مستجمعا لشرائط التكليف
حتى العموم بحيث يشمل المعدومين ولكنه لا ندعي صحة الحكم على الغائب مطلقا
ولو كان بلفظ الغائب كمن بلغ ونظائره بل نقول لو كان مثل كلمة الخطاب في قوله
لانذركم شاملا للموجود والمعدوم كان قوله تعالى ومن بلغ تأكيدا والتاسيس خير
ومثله نقول في قوله ليبلغ الشاهد الغائب وقوله او صحوا امامكم يجري
نظام الجري تشهد بمشاركة الغائب مع الحاضر في الحكم لا ان الغائب مخاطب بالكلام
قوله ره والاستعمال المتطاول الخ يعني هذا على وجوب الاول ان يكون كلام المفرد
وهو الذي كان مشافهة مثلا او بكلام الله الكل نزومه وتعد دا ويدل لا
يتجوز هذا الاستعمال المتطاول فكانه لما ادعى جميع الترتيب على هذه الحقيقة
ضمن افرادها العين المخصوص من الآيات مرتبا على نهاية ادعى انه جميع افرادها الخ

والله

المخاطب انهم يصيرون بهذه المنزلة ويتحملون خطابا بعد ولا شك ولا شبهة في جواز ان يكتب الانسان كتابا فيه خطابات واوامر ونواهي الى بعض
الانسان ويقول اليه ان هذه الخطابات والاوامر والنواهي لكل من اطلع على كتابي وينبغي للانسان ان يبلغها الى الناس ثم من بعد ولده
ثم ولده وهكذا ولا يتوقف العقل في ان المخاطب هو كل من اطلع عليها موجودا كان او في صلبه لكتاب بعد وبالجملة
لا فرق بين خطاب الغائب والمعدوم مع ان خطابات الكتب والرسائل كلها من قبيل خطاب الغائب كما لا يخفى ونحن نقول ان خطابات القرآن
من هذا القبيل لما مر ويؤيده حديث المصحف الاثني عشر المتلائم لخط النبوة والائمة الاثني عشر فان في كل منها اوامر ونواهي للامام من الائمة
وايضا خطابا بالمصنفين مثل قولهم اعلم وتامل وتدبر ونحو ذلك من هذا القبيل واعلم ان الغرض من هذه المسألة ذكرها بان الحق فيها الا
كلا فالحق انه لا يترتب عليها اثر اذ الظاهر الاجماع على مساواة كل الامة في التكاليف وورود بها النصوص وقد قال الصادق عليه السلام في رواية

ما ذكرنا فان تكون الآيات في العقيقة فيرجع الى المخاصمة هذا القرآن الخاص الذي يجب
عن خالد لكون الآثار ظاهرة منه والصفات مختصة به دون غيره وهذا ليس مما نحن فيه
قوله ره وهي الجزئية الخ لا يخفى ان نسبة الواحد الى كل واحد وهو العام الاصولي ليست
نسبة الجزء الى الكل ولا الجزئي الى الكلي نعم نسبة الواحد الى العشرة وهو المنزل منزلة
العام نسبة الجزئية ولكن في تحقق العلاقة المصححة لاطلاق العشرة على الواحد نظر
تامل لان الذي وقفت عليه هو اطلاق اسم الكل على الجزء بكون المقصود الاصلي من وجوده
كونه جزء الكل كالانامل والاصابع مع عروض هيئة اجتماعيه وحدانية واما الاجزاء
المنفصل بعضها من بعض مع كون الجزء مستقلا في الوجود في الاغلب ومقصودا لذاته
فلا الا ان يكون الغرض ان كان هذا الاطلاق معقولا مع قطع النظر عن صحته لغة
يمكن القول به وليس عدم الاطلاع على نوع علاقته في الكلام الفصيح مانعا عقليا فان
قلت اتفق الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد فهذا يدل على ارادة الواحد
من العشرة مجازا وهذا ذلك لا تحقق العلاقة فلا دفع المنع اتفاقهم على صحته لا يخفى ولغة
قلت هذا الاتفاق لا يستلزم صحة هذا الاطلاق لان منهم من يدعي ان المراد بالعشرة معناها
الحقيقي وان الاسناد وقع بعد الاخراج والاقرار انما يحكم به بعد الاسناد ولا اسناد
الا بعد الاخراج فيكون اقرارا بالباقي بعد الاخراج وهو الواحد لا انه اريد من العشرة
الواحد قوله ره والجواب اولا منع القبح الخ اقول ان من يدعي قبح مثل هذا الاستعمال
ان اراد انه مما يذم العقلاء فلا وجه لمنع القبح بهذا المعنى نعم لا يلزم منه عدم الصحة لغة
لان منشأ ذم العقلاء يمكن ان يكون مع مثل هذا الاستعمال عن الطبع السليم لا انهم
انهم يذمون مثل هذا الكلام مع صحة الفعل لغة وان اراد ان العقلاء من اهل اللسان
يخطئون هذا القائل ويعيبونه في قوله هذا ويدل على عدم صحته عندهم فمع تحقق المنع
او منع الخطيئة والعيب في نفس القول لعدم صحته وان اراد ان مثل هذا الاستعمال

٣

5

مع انه لا يصح له ان يقول له علي عشرة واكرم الناس الا العشرة بواحد والناس بزيد مثلا وثانيا بانا لا ندعي جواز استعمال العام في
واحد مخصوص من افراده او في اثنين او ثلثة او نحو ذلك كان يكون العام مستعملا في المفهوم الكلي ولكن يكون الحكم المتعلق بالعام
متعلقا بواحد من افراده او اثنين او نحو ذلك بسبب المخصص والفرق ظاهر بين استعمال العام في الواحد المخصوص وبين تعلق
الحكم بالواحد المخصوص من افراده فنقول لو قال الكل كل رمانة في البستان الا الحامض يكون الحلو واحدا فهو صحيح بخلاف ما لو
قال لو اكل رمانة بواحد حلوة وكذا يصح لو قال احد كل ما في الصندوق من الذهب الا الاشرفيات ويكون غير الاشرفي
واحدا وكذا الحال في الباقي المخصصات من الشرط والصفة وغيرهما ثم لا يخفى ان في مذهب من منع من التخصيص الى الواحد فان
هذه المسئلة انما تظهر اذا ورد نص عام له مخصص يخصصه الى الواحد ويكون مستجمعا الشرائط جواز العمل به فكيف يحكم بجواز المانع
طرح هذا النص لاجل ما ذكره من الادلة الواهية لو كان هذا النص يجب ان لا يوجد مخصص يخصصه الى الواحد بل يجعل الاكثر ... مع جواز القول بانه مخصص الى الواحد لان التخصيص خلاف الاصل فلا يجب ... ثم لا يخفى عليك تمام ان الاستدلال بجميع منه

في كلام الله تعالى ورسوله وخلفائه الا النكتة يخرج عن الفصيح الى الاسخف فاذا
نسب اليهم مثل هذا القول قبح فرض عدم النكتة في الواقع فكم يعلم مقصوده ومعنى كلامه
ومع فرض عدم الاطلاع عليها كما الحصل للناظر بصدده من مثلهم ثم لا اشتماله
ثانيا فان شأنهم لا يجوز ان الحكم بمقتضاه فقصر هذه المسئلة من فرع عدم صلاحية
الفصيح منهم ويلتبس من مسائل اللغة وشبهه وانما الحجة حجب اللغة فالظاهر الا
بموارد الاستعمال قوله ره مع انه لا يعتبر اه لا يخفى ان اهل اللغة ان فرض تخطئتهم
لهذا التعبير فليس بعدم نصب القرينة على التجوز بل ينكرون ويستقبحون مثل هذا الاستعمال
فلو فرضنا التعبير قرينة للمراد لكان الانكار والتقبيح بحالهما واما الاتفاق الذي
نقله فقد عرفت انه لابد ان يحتج هذا الاطلاق قوله ره ثم لا يخفى ان في مذهب من منع
اه من منع لا يقول بان ما استدل به من الاعتبارات الواهية اذ كل حزب بما لديهم فرحون
فهو يعد دليله برهانا كافيا فمثل هذا كيف يكون حجة الواحد المشتمل على المغالطة مما
يمكن نسبته الى النبوة والامامة ثم كيف يكون مستجمعا الشرائط جواز العمل مع ان من
المانعين من يقول بان العام المخصوص مستعمل في معناه الا في الباقي واحدا كان
او كثيرا كما يقول المصدرة فلا يسوغ له فوق الشرع وتضعيف دليل المانع على الاطلاق
فتدبر قوله ره لا يخفى عليك اه لا يخفى عليك ما في بيانه مما ذكره المصدرة من
التشويش والاضطراب فانه بنى اول الكلام على ان المراد بالعام الواحد ثم رجع منه
وبناه على ان العام مستعمل في معناه الحقيقي لا في الواحد حيث قال وثانيا ثم هذا القول
منه يدل على ان الكلام من اوله الى هنا مبني على استعمال العام في الواحد وارادته
منه وتفصيل القول ان المتكلم في هذه المسئلة اما من يقول بان العام المخصوص
الى الواحد مستعمل فيه وهو المراد منه واما من يقول بان الواحد وضع له لفظان مفردا
كالرمانة الحلوة مثلا ومركبا ككل رمانة الا الحامضة فقولنا الكل كل رمانة الا

الحامض

علاقة المجاز كما مر كان مما شاء وعلى طريق التنزيل الا ان الحق ان العام المخصوص انما هو مستعمل في معناه الحقيقي الذي هو العموم منه

٤٣

الحامض اذا لم يكن في البستان غير رمانة واحدة من الحلو واما من يقول بان العام المخصص
مستعمل في معناه الحقيقي وقد اخرج المخصص ما اخرج الى الواحد فاسند اليه بعد الاخراج
فان كان الاول فالكلام بعد في صحة ارادة الرمانة الواحدة من كل رمان مع قطع البديع
العلاقة وان كان الثاني فالكلام بعد في صحة هذا الوضع وان كان الثالث فالكلام
معه ايضا في استهجان ارادة جميع افراد العام ثم اخراج مجموع جميع الافراد ثانيا حتى
يكون المحكوم عليه هو الواحد من المجموع لا جزاء العدد لان اللفظ الدال على الواحد
مع اختصاره غالبا الى اللفظ الاخر مع طوله وابهامه خلاف المقصود فهو مستهجن الا لنكتة
كان مثل قوله عز وجل الف سنة الا خمسين عاما فان مثل هذا التركيب يفيد الابلاغ
قولنا انه جائز وحسن لان المخاطب في اول الامر يتوهم ان ظرف اللبث وظرف اللبث
هو هذا العقد الخاص الذي يضرب به المثل في الكثرة ثم اخراج الخمسين لا يصير سببا في
بادي الامر لعدم الوقوع في الذهن بخلاف تسعمائة وخمسين فان في اول الامر يقل تمام الحكم
يتوهم ان الظرف هذا العقد القليل بالنسبة الى الالف وهذا امر يحكم به الوجدان كثيرا ما
يراعيه المخاطبون واما قولك له علي الف الا تسعمائة وتسعا وتسعين من غير نكتة فمستهجن
من قائله ويمكن في بعض الاستعمال ان يكون الغرض منه الاستهزاء كما اذا ادعى مدع كاذب
غير منصف على احد القاصر كونه مشغول الذمة بالواحد فيقول المدعى عليه بعد هذه الدعوى
الك علي الف الا تسعمائة وتسعة وتسعين يريد به التحقير والاستهزاء ودونها ختم الهدايا
القول بخط الاعلاق كيف وبكيان يكون عليه الا الف ولكنه ادعى ما استثناه فتكلم
بالواقع ولحق الكلام مخرج الاستثناء ايضا حمل على اثبات الاداء او انتفاؤه والحاصل
النكتة هي المخرجة للكلام من حضيض الاستهجان الى ذروة الاستحسان ثم بعد البناء الحق
فان هذا العدد هو الكلام البليغ الذي وقع فيه مثل هذا الاستعمال فان كان الحق التخلط
التصوير فلانه لا يمكن هنا الا التقبيح دون العقل الحاكم قوله ره علاقة المجاز اه العلاقة

والمخصص انما اخرج البعض عن الحكم المتعلق به بل خص بمتصل من شرط او صفة او غاية او استثناء او نحوها او بمنفصل لفظي او عقلي لعدم الدليل على المجاز بتزمنه كقولنا اكرم بني تميم الى الليل او ان دخلوا الدار الحكم على كل واحد من بني تميم غايته انه ليس في جميع الازمنة في الاول وليس على جميع الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني تميم الطوال الحكم على كل واحد لكن لا مطلقا بل اذا اتصف بالطوال او المراد اكرم طوال بني تميم اي بعضهم وهو بين بعمومه ولهذا يصح ان يقول واما القصار منهم فلا تكرمهم وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم
متن

المنقول وفي هذا المقام لا بد من احد الامور الا بيشتمل علاقة الكل والجزء وعلاقة الكلي والجزئي وهو التي تكون بين العام والخاص المنطقيين وعلاقة العموم والخصوص وهي المتصورة بين العام والخاص الاصوليين وعلاقة المشابهة فمن قال بالاول فالثاني نقديهم ويقول اذ ليس الخاص الاصولي جزء ولا جزئيا للعام كما اشرنا اليه انفا لان علاقة الكل والجزء يتحقق في الكل المجموعي وجزئه وليس هو مرادا من العام الاصولي اذ لا يحمل على فرد واحد من الانسان مثلا انه كل انسان نعم يصدق عليه الانسان او هذا الجنس وهو كل منطوق الاصولي ومن قال بالثالث فلا مطالبة بمثل هذا الاستعمال في الكلام الفصيح حتى يظهر تجويز الواضع لنوع هذه العلاقة والتمثيل بمثل اطلاق العام على الخاص في كلام بعض الافاضل ليس بحجة ومن طالبه عليه لا دعا انه انما يشتمل على كل عام الا فما يحج وراتب علومهم مع انه في محل الخلاف ولم يستعمل العام في الواحد بل حمل الواحد فما والطلق لفظه عليه ومن قال بالرابع فلا يتمان يقول بان غاية التخصيص يكون في الكثرة قريب من مدلول العام مع انه قد يقل عليه ان مثل هذا الاستعمال ليس مخصوصا عند الاصولي فظهر بطلان الاحتمال السدلال المقدمة قوله ره والمخصص انما آه لم يخرج المخصص على هذا المذهب البعض عن الحكم بل العز مر عن العام ثم اسند اليه بعد الاخراج الا انه يريد ان المخصص لخرج البعض عن الحكم الذي يظهر في بادي النظر قبل ذكر المخصص واما الحكم الواقع فلا تخصيص فيه فيكون فالدما قلناه وكذا لو يجوز المص واراد بالاخراج ان المخصص كشف عن عدم تعلق الحكم بالبعض لا انه كان داخلا تحت الحكم فاخرجه المخصص وهذا هو المعنى الحقيقي للاخراج قوله ره ولكن لا مطلقا بل من اتصف بالطول والمراد آه يمكن ان يكون غرضه من هذا الترديد في المراد احد امرين احدهما ان العام في التركيب التوصيفي مجموع اللفظ المركب وليس لجزئيه استقلال في الدلالة حتى يحكم عليه بالعموم والخصوص وتدل هذا التركيب هو كل طويل من بني تميم واستعمل اللفظ في معناه الحقيقي ولا يذهب عليك المفهوم

وبر

الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم والحكم على كل واحد بعد اخراج الجهال منهم وكذا الحال في المنفصل مثل اكرم بني تميم ثم يقول لا تكرم الجهال من بني تميم بمعناه اكرم علماء بني تميم ولا يبعد ان يكون في الكلام الاول او معه قرينة مفيدة للمراد لمخاطب بها يطلع المخاطب على مراد المتكلم ولا يكون المخصص الا مع اتحاد المجلس او علم لزوم افهام المخاطب قبل وقت الحاجة والعمل اذا عرفت هذا فاعلم ان العام المخصص لا يبعد ان يكون الحكم فيه متعلقا بالامر الكلي الا انه لا يمتنع ان يكون هذا الكلي منحصرا في فرد او فردين او نحو ذلك فلا يحسن ان يقول
الكل كل ما نراه الا الحامض يكون الحلو منحصرا في واحد وقح ان يقول ويقول ان المراد كل ما نراه من الحلو فلا نغفل ٥٤
لا خلاف في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن مخصصه وفي مبلغ البحث عنه فقيل يجب البحث حتى يحصل الظن بعدمه وقيل حتى يحصل القطع والاكثر على عدم الجواز حتى انه نقل الاجماع عليه وانما استدلوا بدليله عليه يتضح متن

وهو المدلول الا ان التخصيص لاخراج القصار عن بيان انه يجب التكلم الى هذا المفهوم وما يلزمه حين الكلام فضلا عن لزوم قصد الاخراج وتحققه ويتضح عدم الاستقلال الفارسية للعرف الظاهر بين قولك هو حيوان ناطق انسان وقولك هو حيوان ناطق ناطق انسان بكسر الحيوان فان الثاني لا يدل على المراد منه الا مع ضم الناطق والثاني ان يكون العام هو الموصوف واخرج المتكلم بعض الافراد منه بشرط التوصيف فحكم على البعض الباقي ولا شك ان بعض بني تميم مثلا لا يستلزم استعمال الصفات ليس في المعنى العام اذ لا يخرج الا الكل قوله ره الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم آه لم يظهر لي وجه لهذا الترديد بعد ارجاع الاستثناء الى الصفة وقوله او الحكم على كل واحد بعد اخراج الجهال منهم وجهه ظاهر قوله ره فاعلم آه الحكم في العام متعلق بكل واحد واحد من افراد الكلي لا به نفسه ولهذا لا ندعي فيه قوله وان الشيء اي هذا الكلي ويقرب الجميع بان يشكل شيء في الحكم المخصص هو قولنا الكلب كل رمان حلو مع انحصار الرمان الحلو في الواحد لا في قولنا الكلب الرمان الحلو او هذه الطبيعة مع انحصارها في فرد واحد اذا عرفت فاعلم ان ما ذكره المص ره لا ينطبق على شيء من المذاهب المشهورة في المراد بالعام المخصص كما لا يخفى الا ان القائل بان العام حقيقة في الباقي يقول بتعلق الحكم بالفرد او الفردين وبالجملة بما بقي لا بالامر الكلي وكذا من يقول بانه مجاز فيه او بانه للباقي مسمى وكذا من يقول بانه لا حكم الا بعد الاخراج فان الحكم عنده متعلق بما بقي كما صرح المص ره انفا بقوله ولكن يكون الحكم المتعلق بالعام متعلقا بواحد من افراده او اثنين او نحو ذلك على انه لا معنى للاخراج بالمتصل ولا بالمنفصل من الكلي المحض فيما يتعلق به الحكم الا ان لا انهم المقصود من مثل القائل ان الحكم في مثل كل رمان لا يختص بالثلاثة الا القليل متعلق بالبال الكلي ولكنه منحصر في الكثير فتامل قوله ره لا خلاف في جواز التمسك بالعام آه من ذهب الى الجواز قبل الفحص عن المخصص العلامة ره في التهذيب كما يظهر من دليله وربما يظن ظان انه قائل بالجواز قبل استقصاء البحث بظ

والأولى الاستدلال عليه بأن إطاعة الله ورسوله والأئمة وأتباعهم لا يتحقق إلا بالعمل بمرادهم فلا بد من العلم أو الظن بمرادهم ولا يحصل في العام قبل البحث عن مخصصه بل الظن بالتخصيص حاصل لشيوع التخصيص والحاصل أنه لا دليل على وجوب العمل بعيد لأن الامتثال بدون العلم أو الظن بأنها المراد والإطاعة الواجبة ونحوها لا يتحقق بدونهما متن

مالكا ما الشاة وقيل ان هذا مذهب جماعة من ... انه قول اهل القدماء وقد استضعف هذا القول
جماعة من الاصوليين والحق انه قول متين مستقل بعض ما قدم ما استدل به العلامة
ره حق نظيرها اشباه اليه ولكن الاحوط العمل بالمشهور قوله ره والاولى الاستدلال عليه
حكم ره بعدم الشيوع مناجاة بنحو لان قوله لا يحصل في العام قبل البحث عن مخصصه مجرد
دعوى بلا دليل بل الدلائل الدالة على ان العموم في لغة العرب حقيقة مخصصة تدل على حصول
الظن بالمراد بمجرد سماع العام وعدم ضم المخصص كما هو شأن الحقائق من تبادر المعاني
الحقيقية منها وما هذا الا لحصول الظن بانها المراد منها فان تمسك بشيوع التخصيص
لعدم الحصول لهذا الظن فلا سيق للزيف وقوله بل الظن بالتخصيص حاصل الى مثل هذا
التبادر بتبعد عند تمام الكلام الا اول لافادة المدعى وقد جعل بعضهم هذا دليلا
نقرير صورة شيوع المخصص مناسب التساوي لاحتمال ارادة العموم وعدمها او رجحان
الثاني فلا دلالة للعام على العموم او الخصوص من حيث اليقين وان ظن دلالة عليه
اجمالا لا بعد الفحص عن المخصص فلا دلالة لظاهر الا بدليل ايد وبعد الفحص عدم
الوجدان ان حصل الظن بعدم المخصص الا اول بمجاز الاستدلال لا ان يحصل القطع
وان وجد المخصص على مقتضاه والتكلف حمل كلام المتقدم على ما قررناه بحمل التساوي الترقي
على التساوي وما بعده على الرجحان ورده هذا الدليل بوجوه منها انه لو تم هذا لزم ان
يكون نسبة صيغ العموم الى العموم والخصوص متساوية او يكون الخصوص راجحا وهو خلاف
التبادر بعموم من هذه الصيغ وللقائل ان يقول لا ادعي التبادر عند العقلاء من اهل
هو ما من نظام الا وقد خص اذ يكفينا هذا القدر لاثبات الحقيقة كاثبات حقائق المجازات
الغالبة الكثيرة الدوران مثلا لو منعنا ان الاسد لم يرد استعماله الا في الرجل الشجاع
مع القرينة فيعم هذا الاستعمال تبادر الادهان مع الغفلة عن القرينة الحيوان المفترس
والقول بان هذا المثل لا اصل له اذ الغرض المبالغة في شيوع التخصيص وكثرة بالمخصص

المتصل

ولا اقل من الشك وصدق الإطاعة والانقياد على الأمثال المقلدة للإطاعة الواجبة لا يتحقق قبل البحث ره بنظر المنع عدم حصول الظن في كل فرد ولا نسلم انه ظن أصل المخصص لقلة المخرج غالبا بالنسبة الى الباقي وكان الاجماع عندنا في مثل هذه المسائل غير متحقق متن

المتصل والمنفصل في هذا الامر لا ريب فيه ولا شك بل لا بد مع ملاحظة هذه الكثرة كيف
يحصل الظن بان المراد هو العموم والجواب ان مثل هذه شبهة في مقابلة الوجدان فانا وان ادعينا
التخصيص كثيرا ولكن يسبق الى اذهاننا مع عدم ذكر مخصص العموم وما هذا الا لان ارادة الحقيقة
ظاهرة عندنا الا ان شيوع التخصيص لا سيما بالمنفصل الذي لا يحكم بصحته العقل الا بعد تأمل
بالوجوه منها ان المسلم هو شيوع التخصيص مطلقا واما بالمنفصل فلا بل هو قليل بالنسبة الى العام
الذي هو محل الاشتباه والذي نحن فيه هو المخصص المنفصل لانه الذي يحتاج الى الفحص
نعم لو ثبت هذا القسم من الشيوع لاثر فيما نحن فيه لانا اذا رأينا عمومات كثيرة من غير مخصص
ثم رأينا المخصص لجميعها فيحق غلبه على الظن ان العام الباقي على عمومه نادر فلا يحصل
لنا الظن بالعموم الا بعد التفتيش وبعد حصول هذا التتبع لا ثمرة في هذه المسألة للمتتبع
لان الظان بهذا التتبع يحصل الفحص عن وجود المخصص ثم تتبع شهادة الغير ان كفى شيئا
في هذه المقامات قوله ره ولا اقل من الشك اه يريد ان الذي يجب انه يحصل علم بنفسه
الفحص الثابت في صدق الاطاعة لو عملنا بالعموم لا اقل منه ولا يحصل مع رجحان التخصيص
قبل البحث وانت قد عرفت حصول الظن قبل البحث وان لم يكن غالبا اعلم ان القائلين
بوجوب البحث الفحص عن المخصص لفيض واعلم ان الواجب بالكل قبل العمل ان
يكون له معارض فاورد عليهم بان هذا الدليل لو تم فانما يفيد وجوب الفحص عن المخصص
لا غير قوله ره ويتجه نظر المنع عدم حصول الظن اه لم يدع المستدل السلب الجزئي بل ادعى السلب
الكلي وهو لا ينافي من افراد العام مظنون الارادة من حيث اليقين وان كان شاء ارادة الكل
اجمالا مظنته لئلا يلغو الكلام وكذا ارادة غير مظنته لندرة التخصيص الواحد لشيوع
التخصيص وايضا قوله لا نسلم انه ظن اصل المخصص لقلة المخرج غالبا بالنسبة الى الباقي
يدل على انه يدعى الموجبة الجزئية وهي الحق النقيض للسلب الكلي الذي يدعيه الخصم
ان مراده ره ايضا منع السلب الكلي والحاصل ان المستدل ادعى مع انه عدم الحصول

الظن بشيء من افراد العام انه المراد او لحصل فيه بطريق اليقين لان منع حصول الظن بالمخصص
يمكن ان يكون في كل فرد ان يكون هو المخرج من غير ترجيح فرد على الآخر فيحصل الاجمال ولا
يجوز الاستدلال الا ثم العمل بمقتضاه فاجاب المصدرة بانا لا نسلم انه لا يحصل الظن بشيء
من الافراد فوله ان ظن المخصص ينافيه قلنا ان ظن اصل المخصص ينافي العموم ولا ينافي
ارادة اكثر الافراد لان الغالب المظنون خروج القليل وبقاء الكثير وانت خبير بان هذا
الجواب لا نا ارادة اكثر الافراد انما هي بطريق الاجمال اذ احتمال ان يكون ما علمنا به غير مراد
ان علمنا بالبعض وشبهه اصلا على ما لم يرد ان علمنا بالكل قائم ولا احتمال في الشق الاخير
راجح لان المخصص مظنون فيحصل الظن بالعمل بالمخرج مع العمل بالعموم فلا بد من البحث
فتدبر قال العلامة في التهذيب ولا يجب في الاستدلال بالعام استقصاء البحث
في طلب المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز
احتج ابن سريج بانه عمل على تقدير وجوده ولا يجوز التمسك بالعام في جميع موارده فيكون
عدمه شرطا والجهل بالشرط يقتضي الجهل بالمشروط والجواب يكفي في العدم الظن و
قال السيد الفاضل الشارح واعلم ان ابن سريج قال اذا ورد لفظ عام وجب استقصاء
البحث عن طلب مخصصه فان وجد عمل بمقتضيه والا عمل بالعام ولا يجوز التمسك
بالعام قبل الاستقصاء ومنعه الصيرفي وجوز التمسك بظاهر العموم ابتداء ما لم يظهر
مخصصه واحتج على ذلك بانه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجز
التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد طلب مجازه والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله وبيان
الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك بالعام ابتداء انما هو جواز وجود المخصص المانع
من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة والمجاز ثم قال الشارح وحجة
احتج ابن سريج بان العمل بعموم اللفظ مشروط بعدم المخصص والجهل بذلك العدم يوجب
الجهل بكون العام حجة ضرورة ان الجهل بحصول الشرط مستلزم الجهل بحصول المشروط

والجواب

ويمكن الاستدلال على الجواز بان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون في المسائل بالعمومات من غير تفحص في نفي
المخصص ولو لم يجز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص لكان الخصم ان يقول العام لا يكفي في اثبات هذه المسألة ولا علم لي بحال
المخصص الذي يوجب انتفائه ودخول هذا الفرد الشائع فيه فينسد باب اثباته على الخصم وايضا الاصول الاربعمائة التي كانت
عند اصحاب الائمة عليهم السلام لم تكن موجودة عند اكثر اصحابهم بل كان عند بعضهم واحد وعند بعضهم اثنان والثلاثة والاربعة والخمسة
ونحو ذلك والائمة كانوا يعلمون ان كل واحد من اصحابهم يعمل في الاغلب بما عنده من الاصول ومعلوم ان البحث عن المخصص لا يتم
بدون تحصيل جميع تلك الاصول فلو كان واجبا لورد من الائمة امر بتحصيل كل تلك الاصول ونهي عن العمل ببعضها اذ معلوم ان جل
الاحكام من قبيل العمومات والاطلاقات المحتملة للتقييد فالمسألة محل التوقف واعلم انه على تقدير وجوب الفحص عن المخصص الى ان
يحصل القطع بعدمه لا يجوز العمل بشيء

والجواب ان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا اي قطعا والا لم يكن يجب البحث اصلا
ايضا لان عدم الوجدان بعد البحث دليل على عدم الوجود وذلك العدم مظنون لما تقدم من كون
التخصيص على خلاف الاصل انتهى وانت تعلم ان الاتفاق واقع على ان طلب المجاز ليس
شرطا للتمسك بالحقيقة مطلقا لا بطريق الاستقصاء ولا بغيره وكلام الشارح صريح في
ان المقصود نفي البحث عن المخصص مطلقا وانما ادرج العلامة لفظ الاستقصاء لان
الخصم قائل به ولما كان الدليل لا يدل على نفي البحث مطلقا ايضا بعد حذف لفظ الاستقصاء
لكفي في رد قول الخصم واثبات المدعى واورد على هذا الدليل ان الفرق بين العام و
الحقيقة متحقق فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم
مجازا بسبب هذه الكثرة قبل الفحص عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ
محمول على الحقائق والجواب انه لا نسلم تحقق هذه الكثرة لان الشك حاصل في الكثرة ولا يجزم
بها ان تحقق الحقائق ومنها بانه اليه ومع معارضة اصل الحقيقة يجب بحثه بها
او مرجحة وقد تقدم ما ينفعك في هذا المقام فوائد ويمكن الاستدلال بالجواز وافاده
مكانه لا مجال للتوقف فيها ينبغي واما ما نزاه من قوله اذ لا يحصل القطع بعدم المخصص
بدون ذلك من حصول القطع بعد الفحص عن المخصص في جميع الكتب الموجودة في هذا
العصر فلا يخفى من نظر وان كان مراده العلم العادي الذي لا ينافيه الاحتمال اذ مع هذا
الكثرة اذ لم يكن مشتبها لان يكون العام موجودا في كتابه والخاص في التهذيب فكيف
التحديد مزايدة فان قلنا القطع مع ضياع جل الاصول والكتب ولم يدع احد من المشايخ
بان الظن حصول الجميع عنده مع انك لو فرضنا اطلاعه على المجموع وتحقيق انحراف
عن وقت الخطاب وكم يشق المسائل الى المخاطب وغيرهما المحتاج الى العمل لكان يحتمل احتمالا
ان يكون العام في كلام المعصوم ثم خاصا في الواقع فكيف مع عدم الاطلاع فلم يحصل
القطع بحكم الله الظاهري وهو الذي يجب على المكلف العمل به لا بالحكم الواقعي فيكون المطلوب

يحصل القطع بعدمه لا يجوز العمل بشيء من المطلقات والعمومات ... [illegible]

الحج من الركوع والجهاد والصلوة والصوم والطهارة والكتابة والذبائح والعقيقة والاجارة وقد اثر من الطهارة والصوم والصلوة
والاطعمة وقد الجهاد من الجزية والركوع وقد التدبير وقد بعد من الركوع والعقيقة والكتابة والاقرار والشهادة والمياه والنكاح

[illegible]

والصلوة والركوع والكتابة والنكاح والذبائح والشهادة وقد الوقوف من الكتاب والقضاء والتدبير وقد الحيض من الاقرار والقضا

بروق الحنفية لعدالة الاخرى انا عدم المخصص في الواقع او عدم امكان الاطلاع عليه بعد الفحص
التام في الكتب الموجودة في زماننا والمعلوم بالعلم العادي عجز الشارع المتخيل المخاطب على التبين
الاخير في الفاظه مراد الشارع منها هو هذا الاخير فنعمل بالعام وان كان الفرد الذي علمنا
به خارجا من حكم العام في الواقع اذ هم قد كلفوا بالتبليغ ونحن كلفنا بما بلغنا والقد
بلغنا العام فنعمل به حتى يظهر لنا نا بيّنه واذا قيل لم علمت بهذا الفرد من العام فالعدد
واضح اللهم الا ان يحصل الينا نص او على التوقف عند سماع العام قبل القطع بعدم
المخصص في الواقع بعد ونحو ذلك الفساد ومن ذهب الى جواز العمل قبل الفحص لم يدر التخصيص
فخطابه المعام واستدل عليه بدلائل ونحن نذكر بعضها وان كان ولحده منها منفرد
المتاخر مع ما ذكره المصنف لجودة تقريره وقد تقدم قال ونحن نقول الحق ان القطع والظن
لا يشترط في شيء من الادلة بوجوه الاول ان الدليل الدال على العمل بخبر الواحد وهو
ان الصحابة والتابعين كانوا يعملون بخبر الواحد وشاع ذلك وذاع وشاع وذاع
ذائع ولم ينكر عليهم احد ولا نقل الينا بالعادة يجري نظيره ههنا بان يقول لم يطلب احد
المتنازعين في مسألة التوقف من صاحبه حتى يجب ان يبحث عن المعارض والمخصص
بل يسكن او يلقى بالقبول والا لنقل الينا ايضا اجماعا على عدم البحث عن المخصص واذا
ثبت عدم البحث في خبر الواحد عن المخصص والمعارض ثبت في الكتاب بطريق اولى على
انه يمكن ان يقع معلوم من شان الصحابة والتابعين انه حين احتجاج احدهم على صاحبه
بالاية الظاهرة في معنى ما المتناولة بعمومها لقوى اذا لو عليه الاية لم يكن يجيبه بانه لا يجب
به فلعله مخصوص او مأول فانتظر حتى ننظر في تخصيصه وتأويله ولم يسمع المقابلة
بحيث يثبت بهذا الدليل نا رجع تحقق المعارض فيه فليتفحص حتى يرى وهو دليل على
البد البحث عن احد من المعتبرين والثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فنفى
بالمفهوم التثبت عن مجيء العدل والبحث عن المخصص تثبت اي تبيّن فان قلت ان هذا انما

والتدبير والضمان والنكاح والعتق
والركوع والحج والطهارة والصوم والذ
والكتابة والميراث وقد الفرائض من
الذبائح والنكاح والقضاء والوصايا
والطلاق والحدود والعتق والقضاء
والركوع والحج والكفارات والضمان وقد
الحدود من القضاء والطلاق والنكاح
والايمان والذبائح والاطعمة والنكا
والطهارة والاشربة والذبائح والاقرار
والركوع والتدبير وقد الذبائح من
القضاء والجزية والميراث والعتق و
الصلوة والكفارات والصوم والزكاة
والنكاح والكتابة ونحو ذلك يحصل جميع
ذلك بتجزي الفقه الذي جعله على
التهذيب ونحوه من اهل الاشتباه المنتزع
الفقه والترجيح ولم يبق الا الحاجة
والحمد لله
منه

نعم

البحث الثالث اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يكونا من الكتاب او من السنة او العام من الكتاب والخاص من السنة
او بالعكس فهذه اربعة اقسام وعلى كل تقدير فاما ان يكونا قطعيين او ظنيين او العام قطعيا والخاص ظنيا او بالعكس فهذه ستة
عشر قسما وعلى كل تقدير فالقطعية والظنية اما بحسب المتن فقط او بحسب السند فقط او بحسب المتن والسند فيهما او يجب السند في الخاص
او بالعكس فهذه اربعة وستون قسما منه

بنعم وفي نحو اشتراط القطع واما اشتراط الظن فالمخصص ان يدعي ان المتوقف الخبر الذي يظن المراد
منه ظنا او قطعا لا يجب التثبت عند مجيء العدل به واما الخبر الذي لا يظن بالمراد منه فعا
من مدلول الاية ومفهومها فان لفظ الاية مطلق لا تقييد فيه بالظن بالمراد ولو سلم فيه
لجاز لنا في العمل بخبر الواحد مطلقا التقييد بخبر يظن بصدق الراوي فيعتبر بغيره
ونحوها واما الجمل الخارج من الاية بالاتفاق ولا اتفاق فيما نحن فيه او بدليل العقل
وهو اشتراط العمل به لعدم ترجيح معنى على معنى اخر بخلاف العام على هذا التقدير اذ حق
لا يكون فرق بين القول بان للعموم صيغة مختصة وبين القول باشتراك صيغ العموم
بظن بها العموم بينه وبين الخصوص في المعنى وهو خلاف الاصل لا دخل من القول و
الحاصل ان العقل يمنع ان يخاطب الحكيم بالمجمل بخلاف العام اذ يفهم العرف والعام
دون الثاني فالاول والحاصل ان الدلائل الدالة على العمل بالظن لم تدل على البحث
عن المخصص والمعارض ومن العجب ان اكثر الاصوليين في هذه المسألة المشترط
اشتراط الظن والقطع متمسكين بما ذكرنا لم يتفطنوا انه خلاف الاصل لم يهتدوا وعن هذا
الصواب ما قررناه انتهى ويظهر من كلامه ان البحث عن وجوه المعارض ليس لازما
فلا نعمل لانه اصل رافع يدل على ان المطلوب الاصل هنا هو العمل بما يناسب المعصوم
من باب التسليم سواء كان حكم الله الواقعي او صدر تقية بل لو لم يصدر منه وكان الراوي
ثقة عنده لكان ذلك في الواقع وان كان لان عليهم ان يعملوا بالثقة وابلغكم عنا
حديث او وصل اليكم اصل فتثبتوا او تفتشوا عن المعارض فان اطلعتم عليه فعليكم بالترك
اما لكم تنظرون بحكم الله الواقعي مع سقوط غيرها بما اخذتم وسعكم ولم يصل الينا حديث
بهذا المضمون ولو فرض وجوده لكان من بعضهم سلام الله عليهم لبعض الشيعة بعد
المتقدم منهم والمتاخرين منهم متكلفون بالتبليغ والناس مكلفون بحكم الله عليهم قوله
انه اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يكون من الكتاب ما ذكره المصنف بعضها

وعلى كل تقدير فالتنافي اما بين منطوقيهما او مفهوميهما او منطوق العام ومفهوم الخاص او بالعكس فهذه ثمانية وستة وخمسون قسما
وعلى كل تقدير فاما ان يكون العام والخاص مقترنين او العام مقدما والخاص مؤخرا او بالعكس او كلاهما مجهولي التاريخ متن

لتمام الاثنى عشر مع قطع النظر عن الواقع لان الكتاب قطعي السند وايضا لا يتصور
القطعيات تنافي صورة علم تاخر الخاص عن وقت العمل اذ يكون حينئذ ناسخا كما يذكره المصنف
ومع كونهما قطعيين سندا لا انهما على منطوقيهما ايضا لا العامية متلازم في الصور في
المذكورة التناقض الصريح بحسب الواقع اذ مقتضى العام المقطوع به هو الحكم على جميع
الافراد في الواقع ومقتضى الخاص المقطوع به الذي هو بعض ما بناه بخروجه
عن الحكم في الواقع قوله ره وعلى كل تقدير فالتنافي اما بين منطوقيهما آه ان كان مراده من
المنطوقين والمفهومين ان يكون احد المنطوقين مدلولا للعام والاخر للخاص وكذا المفهومين
حتى يكون المعنى ان التنافي اما ان يكون بين منطوقين ومنطوق احدهما اعم من الاخر فكذا
المفهومان فمعناه واضح ولكن فيه ان لا لفظ للمفهوم وان كان مراده مجرد التمثيل اي لا
يكون احد المنطوقين والمفهومين اخص من الاخر فاندفاعه واضح ويعنونا المسئلة لا يظهر له وجه
والاولى ان يستغني بتقسيم الاربعة الاول الى العام والخاص المقترنين الى اخر القسمة واسقاط
الوسائط من البين ثم الابتداء بتقسيم اخر نافع في المقام وهو ان العام والخاص المتنافيين
ظاهرا اما ان يكونا جميعا في الخبر او يكون احدهما في الكتاب والاخر في الخبر والخبر اما ان يكون
من النبي ص او من العترة الطاهرة ولا يخفى في هذه القسمة ما يمكن ان يكون ناسخا الا في
الاخبار النبوية اذ لا يتصور النسخ بعد انقطاع الوحي وقد يشكل عدم تحقق ذلك
بانا كثيرا ما نرى الخاص منافيا في كلامهم ع والعام في الكتاب او في الخبر النبوي ص ولا شك
ان الخاص حينئذ يكون وروده بعد حضور وقت العمل بالعام فلا بد ان يكون ناسخا وليس
على هذا اذا كان العام في كلامهم والخاص في الكتاب والسنة وكذا اذا كان كلاهما في
كلامهم مع ورود احدهما بعد حضور وقت العمل بالاخر وكان منع تحقق مثل هذا مكابرة
والحق لا يتصور ابتداء النسخ منهم لا ابداء والاظهار ببيان ذلك انهم كانوا خزنة مستودع
جميع احكامه تعالى في تمام النبوة اليهم ان الحكم الفلاني باق الى زمان كذا ثم ذلك بعض

نسخ

او العام فقط او الخاص فقط فهذه الف وخمسمائة وستة وثلثون قسما او الخاص لو تاخر اما بعد وقت العمل او قبله فهذه الف وسبعمائة
واثنان وثلثون قسما وقد وقع الخلاف في كثير من هذه الاقسام وفي جواز تخصيص الخاص العام وكونه مبينا او ناسخا وتحقيق الحق في
كل واحد واحد على التفصيل مما يقتضي المقام التطويل فنقول المراد بالظني ما دل الدليل على حجيته شرعا كخبر العدل وكذا المفهوم والمراد
بحجيتها ما دل الدليل على اعتباره ويجيء تفصيله انشاء الله تعالى اذا عرفت هذا فاعلم ان كل خاص علم وروده بعد وقت العمل بالعام
في الكتاب والاخبار النبوية متن

نسخ فلبيين معنى هذا الزمان بحكم النسخ واما انه لم يظهر لجميع الامة وهو المصلحة واما كما في
بيان المجملات والمتشابهات ولقد خطر بالي هذا الاحتمال مدة مديدة ثم ظفرت به في
كلام بعض الاعلام قوله ره او العام فقط آه الاولى ان يراد بجهل التاريخ عدم العلم بتقدم
احدهما وتاخر الاخر وهذا شامل لصورة الجهل بتاريخ احدهما او تاريخهما معا وهو الذي
يتفاوت به الحكم ويبحث عن حاله واما نفس الجهل بالتاريخ مع قطع النظر عن حال التقدم
والتاخر فليس مطمح النظر ولهذا ترى القوم انهم يجعلون جهل التاريخ كاقسام المصنف ره
قوله ره وقد وقع الخلاف في كثير آه اقول لا باس ان نشير الى ادلة بعض الاقسام مما ذكره القوم
لان المصنف ره ادعى الظهور في البعض من غير ان يذكر الدليل وكانه اكتفى بها في المبسوطات
والاول ليس الحكم بديهيا فنقول الظاهر من قولهم ان العام والخاص المتنافيين اما ان يكونا مقترنين
وهو ان يكونا في كلام واحد بحسب العرف فلا ريب في كون الخاص بيانا ناسخا اذا كان
متصلا كالشرط والاستثناء ونحوهما سواء كان مقدما في الذكر او مؤخرا ان جاز التقديم
والظاهر انه ان نظر الاصوليين ليس اليه بل الى المنفصل وهو الذي يبحث عن حاله مقترنا
مع العام فنقول ان المنفصل المقترن يتصور مع التقديم والتاخير ايضا فلا يتصور
بان يكونا متنافيين في زمان لان الكلام تدريجي الوجود ولا شك ان العرف قاض بان الخاص في
كلا التقديرين بيان واحتمال النسخ لو وجد فانه قبل حضور وقت العمل يرجح هنا الا ان لا
نعلم مصلحة في ان يحكم المتكلم بحكم عام ثم يظهر نقضه بلا فصل لان المصلحة المتصورة ليس
هنا العمل بالعموم في زمان مع اعتقاد استمراره ظاهرا للمكلف عليه اذ المفروض
عدم حضور وقته ولا الاخبار عن الحكم والاعتقاد لان المخاطب لا يعتقد شيئا الا بعد
تمام الكلام وانصراف المتكلم عنه والمفروض كونهما في كلام واحد عرفا واحتمال ان
يكون هناك مصلحة لا نعلمها احتمال مرجوح عند العقلاء ولهذا نراهم يحكمون بكون الخاص
بيانا لا نسخا في امثال قولهم وليس غرضنا في هذا المقام الا دعوى الظهور وهذا حال الا

وامّا تقدّم الخاصّ على العامّ فيكون على وجهين كما اشار اليه المصنّف ره الاوّل ان يكون بعد حضور
وقت العمل فامّا الاوّل فلا ريب في كون الخاصّ ناسخاً اذا حضر وقت العمل فامّا الاوّل فلا ريب في كون
الخاصّ ناسخاً اذا حضر وقت العمل بالعامّ فعمل المكلّف بهذا الخاصّ ايضاً ثم ورد الشارع
لان حكم هذا الخاصّ منافٍ لحكم العامّ وامّا اذا احتملنا ان يأمر الشارع المكلّف بعامّ وهو
يعلم انه لا يعمل به عند حضور وقت العمل به امّا مطلقاً او في خصوص هذا الخاصّ وان عمل
به في ضمن الافراد الاخر منه فح لا يعلم ان الخاصّ الوارد بعد حضور وقت العمل بالعامّ هل
هو ناسخ او مبيّن تاخّر عن وقت الحاجة لكون المتكلّم عالماً بانه سيعدل حكم هذا العامّ في مورد
ذلك الخاصّ كما ذكره المصنّف وكون المتكلّم عالماً بان هذا الخاصّ مبيّن في الواقع او ناسخ
ليس بمعلوم لنا اذ نحن لا نعلم الا انه ورد بعد حضور وقت العمل ولم يعمل به وهو كما
عرفت محتمل للامرين عند المكلّف الا ان يكون قاطعاً ومتيقّناً بان المتكلّم انما اخّر بيان علمه
سيعدل حكم هذا العامّ في مورد هذا الخاصّ فح يمكن دعوى الظهور بمعنى انه ظاهر فيه لكن
لا بمعنى انه راجح كما ادّعاه ره ولا شك في انه قد يعمّ بخاصّ بهذه الخصوصيات انه
يحكم بعد بسبب ان ترجيح كونه ناسخاً او مبيّناً اذ الشقّ احدهما سببان لا يعمل به المكلّف نظير
للمجتهد ونفيد المكلّف صحة وقوع القضاء على تقدير كونه ناسخاً بعد الاداء لا بامر جديد بل
لو كونه ناسخاً فيقتضي ان يكون مطلوباً في الوقت الاوّل فيقضي في الوقت الثاني وامّا على
تقدير كونه مبيّناً فلا والثاني ان يكون قبله وكونه مبيّناً ظاهر وامّا تقدّم الخاصّ فلعلّ
العامّ المتاخّر ايضاً يحتمل ان يكون ناسخاً ومبيّناً وقد ذهب الكلّ الا بعض وان كان الى
الشهرة واستدلّ على الشهرة بانهما دليلان متنافيان والعمل بالعامّ فيقتضي الغاء الخاصّ
ان كان وروده قبل حضور وقت العمل بالخاصّ وفسخه ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاصّ
فانه يقتضي وقوع دلالة العامّ على بعض جزئياته وحمله مجازاً فيه وهو هيّن عند ذلك
المحقّقين فكان اولى بالترجيح وقيل في هلاله بعد بالنسخ وكون التخصيص اهون منه

ان

ان التخصيص دفع والنسخ رفع والدفع اهون من الرفع لانه دفع وقوع الشيء وهو المنع
لحدوثه والحدوث ضعيف لاحتياجه الى العلة وامّا الرفع فهو لاستدامة الشيء وبقائه
والبقاء قويّ لاستغنائه عن العلة دونه اوّلاً انه لا معنى للرفع بالنسبة الى الشارع اذ
ليس له علم حادث بمصلحة الشيء بل النسخ اظهار لانتهاء زمن التكليف الا ان الشارع كلّف
بطريق الاستدامة ثم ظهر عليه مصلحة لم يكن يعلمها فرفع الاستدامة وابطلها وثانياً انه
ممنوع على اصل فاسد وهو عدم احتياج الباقي في البقاء الى العلة وقيل عليه ان التخصيص
شايع والنسخ نادر والحاق الشيء بالاعمّ الاغلب اولى وهذا مثل التابعين من طريقة القم
بعيد اذ ليس مثل هذه الدلائل الظنية معتبرة عنده في اثبات اصل الحيل الاصولية الا
الان دليل تامّ على هذا المطلب بحيث يطمئن النفس اليه ولا ادري من اين حكم ره بترجيح
التخصيص على النسخ ثم اعلم ان العامّ والخاصّ اللذين وصلا الينا من الائمة ع يمكن تقدّم
احدهما على الآخر من جهة تقدّم الراوي او المروي عنه وامّا العلم بورود العامّ بعد حضور
وقت العمل او قبله فلا يتيسّر من نظر الخبر وكلاهما سواء لان نظر المجتهد حين ملاحظة الخبرين
وليس النظر فيهما مطابقة الاصول ولكن نقول لهما انظر طول الزمان بين صدورهما من المعصوم
يبعد ان يكون ورود المتاخّر قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم كما ان في غيره يكون هذا الاحتمال
غير بعيد مثلاً لو فرضنا ان النبي ص اخبر بالخاصّ والصادق ع اخبر بالعامّ او بالعكس فمن
البعيد ان لا يحتاج احد في هذه المدة الطويلة الى العمل بها لان النبي ص حتى يحضر زمان صدور
الخبر عن الصادق ع وهكذا كلما فرضت المدة اطول من الاخرى يكون الاحتمال ابعد وكذا
لو فرضنا صدور احد الخبرين من امير المؤمنين ع والآخر من الكاظم ع او من القائم ع فيكون
احتمال النسخ اظهر لا سيما اذا كان الراوي للخبر المتاخّر متقدّماً في العلم وكانت المسئلة مما
لا يحتاج اليه الا نادراً لا في هذه الصورة يكون احتمال علم الراوي بالبيان المتقدّم ابعد
ثم لو كان الراوي مثل محمد بن مسلم مثلاً وكانت المسئلة من الطهارة او الصلوة فح لا يبعد

فالظاهر انه ناسخ لحكم العام في مورد ذلك الخاص لقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة من غير داع اصلا اللهم الا ان يكون التكليف بما تا
متقدم بحكم هذا العام في مورد ذلك الخاص وان الظاهر فان الخاص مبين كما في صورة تقدمه مطلقا وهو الوجه في تخصيص الخاص المتقدم
الى ما بعد وقت العمل وما قبله بالخاص المتاخر عنه وان الخاص المتاخر اما بعد وقت العمل او قبله وما عداه الى فالظاهر بيانية الخاص
للعام وتخصيص العام بالخاص في اي قسم كان من الاقسام المذكورة ومنع السيد المرتضى والشيخ وجماعة من مخالفينا من العام تخصيص
الكتاب بخبر الواحد مطلقا وتوقف بعضهم واليه يميل المحقق بناء على عدم ثبوت حجية خبر الواحد على الاطلاق وفصل بعضهم فقال كل
خاص ظني عارض عاما قطعيا فقال ان كان العام خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان كالاستثناء والشرط والغاية ونحوها او
منفصلا يجوز تخصيصه فرع العز وبهذا الظني والا فلا لضعف العموم في الاول دون الثاني والاول التوقف في تخصيص القران
بخبر الواحد الثالث في حجية اتباع
يفهم من ظاهر القران على الاطلاق و
حجية خبر الواحد على الاطلاق اما القران
فلا سوء الاول يجوز ان يكون عمومات
القران حين نزولها مقترنة بقرائن البعض
بها المخاطبين وذلك الوقت وتخفى د
الغير فلا يعلم حجية تلك الظواهر
بالنسبة الينا متن

ودعوى علمه بالخاص المتقدم وان كان منا ورأس النبوة بتقصير كونه بيانا فيما ان
اذ قد عرفت ان احتمال النسخ بالمعنى الذي ذكره ليس ببعيد في احاديث العترة الطاهرة
عم وقد ورد عنهم عم الامر بالاخذ بالاحدث فالاحدث كما يجيء في باب التراجيح وقد نقل
ايضا القول مطلقا بانه الحدث من باب التسليم ومعكم وقد نقل الجمهور ايضا عن ابن
عباس انه قال انا كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث فتح لا يبعد العمل بالعام المتاخر
لكن الاحوط العمل بالمشهور لما اشرنا اليه من احتياط في العمل بخلافه هذا كله في صورة
العلم بالتاريخ واما مع الجهل فقالوا انا لما بينا ان في الصور الثلث يعمل بالخاص وجب
الجهل لا يخرج عن احد الاقسام الثلثة فظهر حكمها ايضا قوله ره فالظاهر يعني بعد ما
الظهور وقد عرفت ايضا ان كثيرا من الاحتمالات لا اصل له قوله ره ومنع السيد ره او الاطلاق
في كلام السيد مقابل المنفصل لا في قوله ره عدم ثبوت حجية خبر الواحد مطلقا او سواء
كان لمعارض من ظاهر القران ام لا قوله ره الاول يجوز ان آه لو اتى هذا الدليل على حجة
لدل على عدم حجية جميع الظواهر القرآنية بمجرد احتمال التخصيص سواء في ذلك العام وغيره
وسواء في ذلك التخصيص من القرينة وعدمه لان مع التخصيص وعدم الوجدان احتمال الوجود
باق فلا يجوز ان يكون عمومات القران وغيرها مما نفقه معناه مقترنة بقرائن يظهر المقصود
بها المخاطبين ونحو ذلك فلا نعلم حجيتها والجواب انه قد مر انا مخاطبون بالخطاب
كالحاضرين فعلى الحكيم ان ينصب لمخاطبه قرينة تدل على مطلوبه اذا لم يرد الظاهر فاذا
حضر وقت عملنا ولم يصل الينا ما يصرفنا عن ظاهرها كلفنا به نعمل بالظاهر والعذر
واضح فان فرضنا ان الظاهر مراد له وانه نصب القرينة مع علمه بوصولها الينا لاجتماع
مع المخصص بعد الامكان فلا يضرنا مع ان هذا الفرض مشترك بين ظواهر الكتاب والسنة
فيلزم منه عدم حجية ظواهر الثاني بالنسبة الينا فما هو جوابه فهو جوابنا والصواب
ان يقال في وجه التوقف بانا لا نجوز ان تكون عمومات القرآن حين النزول مقترنة بقرائن

بظهر

الثاني لزوم طرح اكثر الاخبار المروية في كتبنا الاخبارية مما ورد في تفسير الآيات والاحكام يظهر ذلك لمن تتبع الكتب الاربعة
وغيرها سيما الكافي وتفسير علي بن ابراهيم وبعض اخبار الرضاعة فان تلك بل اكثر اخبارها مما يخالف الظاهر الذي يفهم بحسب
الوضع اللغوي كما في تفسير الشمس بالنبي صلى الله عليه و والنهار بعلي بن ابي طالب والليل بفلان وتفسير سكارى بسكر النوم وغير ذلك مما هو اكثر من ان
تعد ويحصى الثالث الروايات التي تدل على حصر علم القران في النبي والائمة عم منها ما رواه الكليني عن الصادق عم قال انما يعلم
القران من خوطب به متن

٦٥

يظهر منها المراد وما اخبرنا عدل بالتخصيص ونحو هذا الظهور بحيث صار شاذا في العموم
شكوكا فيها فلا يجوز العمل به ولما كان العمل بمثل هذا الخبر ايضا مشكوكا فيه لما يجيء
من عدم الدليل على حجية خبر الواحد مطلقا توقفنا والظاهر انه مراده ره فافهم ولكن عبارته
قاصرة عن المراد ويمكن منع حصول الشك بمجرد الخبر اذ شككنا في جواز العمل به ولعل
العرف يؤيد المنع لان المولى اذا امر عبده بامتثال الحكم عام على الظاهر فتوقف لاخبار
مخبر بالتخصيص مع انه لا يعلم بخصوص من المولى في العمل بمثل هذا الخبر فالظاهر توجيه
ذم اهل العرف اليه وما هذا الا لرجحان العمل بالظاهر عندهم قوله ره الثاني لزوم آه
فيه نظر اذ لا منع جمع بين ظاهر الكتاب وباطنه بل الحق ان الائمة عم قد استدلوا
بظاهره ثم فسروه في موضع اخر بخلافه فلا يرجح بطلانه من اراد البطين قوله ره قال آه
آه انا نريد بعلم القران القطع بمراد الله تعالى منه في جميعه فلا شك في اختصاصه بهم
عم والروايات شاهدة عليه ولكنه لا يدل على مقصوده وهو عدم جواز العمل بالظواهر
القرآنية بعد ما حصل الظن بالمراد منها لعدم توقف هذا الظن على العلم والقطع بجميع
لا اشتمل عليه وانا نريد ما يشمل العلم بالبعض والظن بالبعض فليس بمختص بهم والروايات
لا تشهد عليه قوله ره قال عم انما يعلم القران آه اقول لا شك في ان الله تعالى انزل
مع رسوله الكتاب الى عباده وخاطبهم فيه بخطابات تكليفية كاقامة الصلوة وايتاء
الزكوة وفرض عليهم تفصيلا او عليهم ان النبي صلعم بلغ ما انزل اليه ولم يفسر جميع الفاظ القران
للناس لانه كان بلغته قومه فهم اقل ما امر به من اولاد آدم عم فلا يجوز لاحد ان يدعي
ان شيئا من القران لا يعلمه احد علما مطلقا سوى النبي صلعم والامام عم بل الذي يدعي
المخصص علم جميع القران تفسيره وتاويله ظاهره وباطنه مختص بهم وهذا هو المراد من قوله عم
انما يعلم القران من خوطب به بمعنى ان النبي صلعم لانه يجب عليه صلعم ابلاغ العلوم جميعا مما
يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة عند الاوصياء فاذا لا يدل الخبر على مطلوبه وهو عدم علم

ومنها ما رواه في كتاب الروضة من الكافي بسنده عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث طويل واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان يأخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأي ولا مقاييس قد انزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولتعلم القرآن اهلاً لا يسع اهل علم القرآن الذين اتاهم الله علمه ان يأخذوا فيه بهوى ولا رأي ولا مقاييس اغناهم الله تعالى عن ذلك بما اتاهم من علمه و خصهم به ووضعه عندهم كرامة من الله اكرمهم بها وهم اهل الذكر الذين امر الله تعالى هذه الامة بسؤالهم الحديث ومنها ما رواه في الاصول بسنده عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من عمل بالمقاييس فقد هلك واهلك ومن افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك واختصاص علم ذلك بالائمة عليهم السلام ظاهر متن

حجية ما يفهم من ظاهر القرآن ولو لم يصل على ما يفهم منه ليس مراداً وان حجية الظواهر مشروط بالعلم بجميع القرآن ولا يخفى ان شرط مع عدم شرطه لكان هو المثبت لا ما استدل به المصنف وانما ينفع الخبر لاثبات عدم وجود الشرط منها لاختصاصه بالنبوة ومن قام مقامه عليه السلام قوله ومنها ما رواه في كتاب الروضة الخ هذا الحديث ايضاً يدل على اختصاص اهل علم جميع القرآن بهم عليهم السلام لان قوله عز وجل فيه تبيان كل شيء يدل على ان جميع الاحكام يستنبط منه ولا ريب في ان غيرهم لا يقدرون على استنباط القليل بحيث ادعى انهم اهل القرآن الذين يعلمون كل الاحكام منه ولا يحتاجون الى القياس وغيره قوله ومنها ما رواه في الاصول الخ ان كان المراد بالافتاء هو القطع بحكم الله الواقعي المستنبط من الكتاب فلا شك في انه يتوقف على القطع بجميع ما يتوقف عليه هذا الاستنباط وهذا القطع يحصل للمعصوم عليه السلام بالنسبة الى جميع الاحكام المستنبطة من القرآن واما غيره فان حصل له القطع في قليل من المسائل الاجتهادية لان اكثر ما يحصل فيه القطع من المسائل العزيزة النادرة التي ليست محلاً للاجتهاد ولكن انحصار هذا المعنى فيه عليه السلام اذ انحصار الافتاء بجميع الاحكام المستنبطة بطريق الحصر المذكور لا يدل على انه لا يجوز لنا الافتاء بظاهر القرآن لان معنى الافتاء على راي المخطئة هو القطع بان ما ادى اليه اجتهاد المفتي هو الظن والقطع بحكم الله الذي هو حكم الله في حقه وحق مقلده بمعنى انه يجب عليهما العمل به وهذا الظن يحصل لنا من الظواهر الحكمات على راي المجتهدين والعمل بالظن الذي هو محل النزاع ليس الا مثل هذا الافتاء لانه القطع بان ما يفهم من ظاهر الكتاب والسنة حكم الله وحق المكلفين بالمعنى الذي سلف وان كان المراد منه القطع بحكم الله الظاهري فهو لا يحتاج الى القطع بان دليل حكم العقلاء في محكم غير منسوخ سواء كان ناسخا لا وهذا الظن لا يحصل الا لغير المعصوم فان قلت نعلم لم يحمل المفتي فتقول على المعنى الاعم من القاطع بالواقع والقاطع بالظن والمراد بمعرفة الاصول لاد معرفتها على وجه الوسع بحيث كالاعتقاد او قطعية وغيره

الشبهة

الشبهة على امور الاول ان النسخ شبهة عارضة للمعنى لا يتوقف فهم عليها لانها عبارة عن كون الحكم واقعا لا على الظاهر ولم نتأمل على الظاهر لان الرفع الحقيقي لا يتصور بالنسبة الى الله كما اشرنا اليه في اول البحث واما الاحكام والتشابه فهما من عوارض الدلالة فان كان اللفظ لا يدل على ما اريد منه ظاهرة قطعية او ظنية يكون محكما والا فهو متشابه وليس الغرض من معرفتها الا حصول القطع او الظن بالمراد او التوقف الى ان يظهر ويحصل ذلك من العلم بالوضع او الوجدان المتقدم او العلم بالقرائن والمراد من العلم ههنا ما هو اعم من الظن الثاني ان طريق معرفة عروض هذه الشبهة قد يكون من جهة الرواية سواء كانت احادا مستندا الى المعصوم او لا كان بحيث يبلغ حد التواتر او الاحاد وان الحكم المستفاد من اية خاصة كان معمولا به في زمان ثم نزلت اية اخرى منافية للاولى منافاة النفي و الاثبات فامر النبي صلى الله عليه وآله بالعمل بها وترك الاولى واما اذا انتهى الى المعصوم فيكفي ان يقول انه منسوخة بها وقد يكون من غير جهة الرواية مثل ان نعلم ان اية دالة على حكم واية منافية لها بحيث لا تجتمع معها وكان العمل بايتهما حاصلا لنا قبل او بعيد فعلمنا من تاريخ الوضع ان ما نزلت بعد حضور وقت العمل بالاولى وربما يحصل من غيرها بين الظن الثالث ان المعنى بنى على ما نقل عنه فاقا ان تاريخ نزول الايات القرآن مضبوط بحيث لا خلاف فيه فلا يحصل فيه اشتباه وقال بعض الافاضل فيه من نظر انه قد يحصل فيه الاشتباه اما لفقد النقل او للاختلاف فيه او لعدم اطمينان النفس به اذا عرفت هذا فنقول المستفاد من هذا الحديث الشريف هو ان الافتاء عن اية مشروط بان يحصل للمفتي قطع او ظن بانها ناسخة او منسوخة بعد الفحص او كانت محتملة لواحد منهما فان حصل فيعمل بمقتضى الحصل والا فان حصل القطع او الظن بعدم عروض هذه الشبهة فيعمل بمقتضى العدم وان حصل التردد فيعمل بموجبه ولا ريب ان الظن لا اقل منه كثيرا مما لا يحصل الا بعد في جميع الايات المتعلقة بالاحكام واما انا فما يتعلق به الحكم من غيره وان كان لنا ما يتعلق به فقد تم

والقرآن المحكم ما اريد منه ظاهره والمتشابه ما اريد منه غير ظاهره ولا ما ذكره في كتب الاصول من ان المحكم ما دل ظاهره والمتشابه

عند ربنا ان القرآن خاص وعام ومحكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ فالراسخون في العلم يعلمونه ومنها ما رواه سليم بن قيس قال سمعت

يقول ان من علم ما اوتينا تفسير القرآن واحكامه وعلم تغيير الزمان وحدثانه الحديث ومنها ما رواه

نعم المتنافاة او جعلها في المتعلقة ثم ملاحظة التاريخ واما اصالة عدم النسخ فلا يفيد
الظن باحدهما كالظن باحدهما ايضا خصوصا سيما لما مر من الاطلاع عليهما فلم يتحقق
شرط الافتاء في امثال من يحق مضمونا به باعتبار الظن باستمرار حكمهما لاصالة عدم النسخ
او كونه نادرا والمظنون الحاق الشيء بالاعم الاغلب فان قلنا ان الغرض من هذا الاشتراط
هو الاحتراز عن الافتاء بخلاف الواقع بقدر الامكان يجب على المفتي ايضا الفحص عن
المعارض او المخصص بقدر الامكان ليكون محترزا عن الخطا بقدر الامكان لا اجماع
القطع بان المعارض والمخصص موجودان في الادلة بطريق الاجمال مثل القطع بتحقق
الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه في القرآن اجمالا قلنا ان الدليل القطعي ولنا على
جواز العمل بالظن المستفاد من حقائق الالفاظ والعمل بخبر العدل من غير تقييد وان لم
نامن معه من الوقوع في الخطا ومن يدعي التقييد فلا بد له من دليل وقد تكلمنا على
ما ناله في هذا المقام في المبحث السابق ولعل الفرق بين معرفة المخصص والمعارض
والناسخ تخصيص الاشتراط بالاخير لان الناسخ المنسوخ قليل يمكن معرفته بفحص قليل
ولا يلزم منه عسر واما المعارض والمخصص فاكثر من ان يحصى فلهذا جوز العمل بالظن
الحاصل من اصالة عدمهما الى ان يظفر بهما قوله ره والقرآن المحكم آه المتشابه لان الشبه
المتلبس ماخوذ من الشبه لان احد الشيئين يلتبس بالآخر فلا يعرف لخفاء احدهما من
الآخر فاطلاقه على ما لا ظاهر له ظاهر واما اطلاقه على ما له ظاهر واريد خلاف ظاهره
فان علم ان ظاهره غير مراد ولم يعلم المراد منه فالظاهر انه داخل تحت ما لا ظاهر له اذ
المراد منه ما لا ظاهر له اريد منه سواء كان له ظاهر لم يرد او لم يكن له ظاهر وان لم يعلم ان
المتشابه علم ان ثبت في شرعنا وعرف فهو المتبع والا فيكون من التفسير بالرأي واما
الاستدلال على ذلك بقوله عز من قائل فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء
تاويله فلا يخفى انها انما تدل على ان الذين في قلوبهم زيغ يتبعون المتشابه بقصد طلب الفتنة

النوع انه قال من فسر القرآن برأيه فاصاب الحق فقد اخطأ ما لو كره جماعة من التابعين القول في القرآن بالرأي

وطلب

كسعيد بن المسيب وعبيدة السلماني ونافع وسالم بن عبد الله وغيرهم انتهى كلامه واما التمسك بخبر الواحد على الاطلاق فلا

الله وموثقة ايوب بن راشد عن ابي عبد الله ع قال ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف ويمكن الجمع بحمل هذه الاخبار على
الاخبار النبوية المروية في الغائر حمل المخالفة على ما اذا كان مضمون الخبر يبطل الحكم القرآن بالكلية بحيث لا يمكن الجمع بان لا مخالفة او المراد بطلان الخبر المخالف للقرآن او اعلم تفسير القرآن الا بالنص الصحيح او لا تنافي بطلان المخصص اذا كان ارادة العموم من القرآن معلوما بالنص الصريح والمخالفة بدون الاول غير معلومة لما عرفت وان كان فالاخبار الاولة ايضا مكذبات العلم بكل القرآن

متن متن

وطلب التاويل لا التاويل وان من يحمل المجمل على احد معنييه من غير دليل بمجرد الهوى فهو
ابتغاء طلب الفتنة والتاويل واما من يحمل الظاهر على ظاهره مع عدم القرينة في الكلام
على ان الظاهر غير مراد فليس من طلبة الفتنة والتاويل قوله ره ومنها ما رواه بسنده عن امير
المؤمنين ع في هذا الحديث مع حديث معوية وسائر ظاهره في اختصاص علم الجميع بهم قوله
ره ومنها ما رواه عن الصادق ع في القرآن المراد الافتاء من غير دليل معتبر شرعا واما القول
بما يظهر من القرآن فهو قول بما سمعوا من رسول الله ص وكيف لا وهم ع حثونا على عرض
حديثهم على كتاب الله والعرض على الكتاب المفتر بالجزء في الحقيقة عرض على الجزء قوله ره و
منها ما رواه في تفسير انا انزلناه آه الظاهر ان مراده ع من التفسير ليس بيان ما يفهمه العرب
الحقائق والمجازات انما تفسير بيان ما خفي عليهم قوله ره ومنها ما رواه البرقي آه
هذا الحديث يدل على ان الافتاء مشروط بمعرفة الناسخ والمنسوخ والعام والخاص من
الكتاب والسنة ولا بد من حمله على ما يتعلق بالمسائل المفتي بها ويحمل وجوب السؤال على
ما يحتاج الى السؤال من المتشابهات وما ثبت في نسخه وعمومه شك للسائل قوله ره قال
الطبرسي آه القاصر التفسير تفسير المجملات وبالجملة ما لا ظاهر له اذ نرى الطبرسي يفسر ويبين
المعاني الحقيقية والمجازية الظاهرة من غير اسناد الى الاثر الصحيح وغيره قوله ره اذا جاءكم
عليكم آه يدل بظاهره على عدم جواز العمل بخبر الواحد وان كان عند الامام تفسيرا بواحد
من هاتين القرينتين ويمكن تخصيص الحديث في قوله ع حديث يجيئكم لا ثقة به
اما مطلقا او مع معارضة لحديث الثقة اذا لم يقترن الشاهد بواحد من القرينتين فيحمل
بالاول مع اقترانه بالاتباع الشاهد قوله ره ويمكن الجمع آه بانه من هذا الاحتمال غير بعيد
فحمل حديثهم على القرآن قوله ره او حمل المخالفة آه هذا اظهر الوجوه قوله ره اذا كان ارادة
العموم آه ان كان المراد حصول القطع من الاثر الصحيح بعموم القرآن فما ذكره واضح وان
كان المراد بالعلم الظن او ما يشمله فنقول ربما يحصل من الخبر المخصص ظن اقوى من الظن

معصومين الأئمة عليهم السلام لكن الظاهر أنه خلاف ما اشتهر من علمائنا الأولين قال ابن بابويه في كتاب معاني الأخبار في باب معنى العصمة قال أبو جعفر مصنف هذا الكتاب الدليل على عصمة الإمام أنه لما كان كل كلام ينقل عن قائله يحتمل وجوهاً من التأويل وأكثر القرآن والسنة مما اجتمعت الفرق على أنه صحيح لم يغير ولم يبدل ولم يزد فيه ولم ينقص منه محتمل لوجوه كثيرة من التأويل وجب أن يكون مع ذلك مخبر صادق معصوم من تعمد الكذب والغلط ينبئ عما عنى الله ورسوله في الكتاب والسنة على حق ذلك وصدقه لأن الخلق مختلفون في التأويل كل فرقة تميل من القرآن والسنة إلى مذهبها فلو كان الله تبارك وتعالى تركهم بهذه الصفة من غير مخبر عن كتابه صادق فيه لكان قد سوغ لهم الاختلاف في الدين ودعاهم إليه إذ أنزل كتاباً يحتمل التأويل وأمرهم بالعمل فيه فكأنه قال تأولوا واعملوا وفي ذلك إباحة العمل بالمتناقضات ولما استحال ذلك على الله وجب أن يكون مع القرآن والسنة في كل عصر من يبين من المعاني التي عناها الله عز وجل في كلامه دون ما تحتمله ألفاظ القرآن من التأويل ويبين من المعاني التي عناها رسول الله صلى الله عليه وآله في سنته وأخباره دون التأويلات التي تحتملها ألفاظ الأخبار المروية عنه عليهم السلام وروى الكليني في الصحيح عن منصور بن حازم قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام إن الله أجل وأكرم من أن يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله قال صدقت قلت إن من عرف أن له رباً فقد ينبغي أن يعرف أن لذلك الرب رضاً وسخطاً وأنه لا يعرف رضاه وسخطه إلا بوحي أو رسول فمن لم يأته الوحي فقد ينبغي أن يطلب الرسل فإذا لقيهم عرف أنهم الحجة وأن لهم الطاعة المفترضة وقلت للناس تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان هو الحجة من الله على خلقه قالوا بلى قلت فحين مضى من كان الحجة على خلقه فقالوا القرآن فنظرت في القرآن فإذا هو يخاصم به المرجئ والقدري والزنديق الذي لا يؤمن به حتى يغلب الرجال بخصومته فعرفت أن القرآن لا يكون حجة إلا بقيم فما قال فيه من شيء كان حقاً فقلت لهم من قيم القرآن فقالوا ابن مسعود قد كان يعلم وعمر يعلم وحذيفة يعلم قلت كله قالوا لا فلم أجد أحداً يقال إنه يعرف ذلك كله إلا علياً عليه السلام وإذا كان الشيء

الحاصل من الخبر الشاهد على العموم لرجحان حاصل الأول دون الثاني فلا يمنع الحكم بالبطلان على الإطلاق **قوله** في عصمة الأئمة ثم هذا هو الظاهر من الأخبار حيث ليس تأويل الآيات [illegible] منها ما نقله من الصدوق ومضمون ما روي أن الله لا [illegible] بل نحن معصومون ذلك كله قالوا لولا الشاهد عليه ثم إن الظاهر ما كان في الكتاب من حكم الظواهر المتفق على كونها ظواهر أصول التي يقطع بالمراد منها أو يظن به كل عارف باللغة مع قطع النظر عن الخارج لا تدل على العمل نعم ما يعترض به فيما في الدين أو المذهب فلا يحتاج المجتهد في العمل عن خالد ما لم ينكر عند أحد وظاهر عند آخر ويبقى لحفظه في معنى والآخر في معنى آخر وليس له معنى تام أصلاً فالظاهر وجوب الرجوع في الحكم إلى الأخبار وما نحن فيه من القسم الأخير عند البعض **قوله** وأيضاً آه يريد أن القاطع وهو الإجماع دل على وجوب العمل بخبر الواحد إن لم يكن مخالفاً لظاهر الكتاب وصفة المخالفة مبنية على كون بعض الألفاظ موضوعاً للعموم وهو ظن مستفاد من اعتبارات واستقراءات ناقصة ومع ذلك فهو ظن ضعيف بعد ملاحظة كثرة الاختلاف الواقع في هذا الموضع لأن كثرة الاختلاف تدل على أن ما هو مأخذ المسألة عوضاً يحصل في لغة الأشياء غير رجحان ويتقيد إلى أن الرجحان يصير الظن ضعيفاً إلى أن يضمحل فطرح الخبر لأجل صفة المخالفة يكون طرحاً للظنون القوي باعتبار المظنون الضعيف وهذا مما لا يجوزه عاقل وإنما قلنا الظنون القوي لأن ظن المخالفة وإن كان ضعيفاً بحسب العدم القطع بأن الخبر مما يجب العمل به لأن الإجماع إنما وقع على العمل بما يعلم عدم مخالفته لا بما لا يعلم مخالفته وإن حصل الظن بها وربما يتوهم أن [illegible] أن الظن بكون العموم مراداً الآن ضعيف لشيوع التخصيص فالظن بكون ألفاظ العموم موضوعة للعموم لما حصل من الاستقراءات الناقصة مع ضعفه بكثرة الاختلاف وكون ألفاظ الخصوص موضوعة لمعانيها لما حصل من الدليل القطعي فطرح الخبر المشتمل على الخاص بالآية المشتملة على العام مشكل وفي غاية الجرأة لا يقال هذا

٤٣

العموم فقال بعضهم لا أدري وقال بعضهم لا أدري وقال بعضهم أنا أدري فما شهدت عليه ثم كان يفهم القرآن وكانت طاعته مفترضة وكان الحجة على الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وإنما قال في القرآن فهو حق فقال رحمك الله وأيضاً فإن الظن الحاصل بعموم الألفاظ المعدودة في ألفاظ العموم مما يشكل ترجيح الخبر الواحد به ويضعفه من عمومها الظن كثرة الاختلاف الواقع فيها حيث ذهب بعضهم إلى أنه لم يوضع للعموم لفظ أصلاً وذهب بعضهم إلى الاشتراك في الألفاظ وبعضهم بعضها وتوقف بعضهم فكما ترى ترجيح فطرح الخبر الواحد الذي يجب العمل به لولا المخالفة بمجرد ظن ضعيف حاصل من الاعتبارات والاستقراءات الناقصة في غاية الجرأة والحق من ذهب إلى عدم تخصيص القرآن بخبر الواحد بأن القرآن قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي يرد عليه أولاً أن التخصيص إنما هو في الدلالة وقطعية المتن غير مجد والدلالة دلالة ظنية كما مر وثانياً يمنع ظنية خبر الواحد بل هو أيضاً قطعي من جهة الدلالة وثالثاً يمنع أن الظني لا يعارض القطعي إذا كان الدليل الدال على حجية ذلك الظني قطعياً وباستلزام اشتراط النسخ بخبر الواحد امتناع التخصيص به للاشتراك في مطلق التخصيص والجواب يمنع علية المطلق بالجواز بل هو التخصيص الخاص لا فرد عن الأفراد ما في والسر أن الأول مبين لا الثاني واحتج الذاهب إلى تقديم الخبر بأن فيه جمعاً بين الدليلين ففيه العمل بالعام فإنه يوجب إلغاء الخاص بالمرة والجواب أولاً منع حجية الخبر وثانياً يمنع وجوب الجمع بين الدليلين أو أولويته إذا كان الجمع مخرجاً للدليل القطعي عن معناه الحقيقي

متن

الكلام في غير خاص لا يكون عاماً ما وأما الخاص الذي له عموم فهو أيضاً يدل على معناه ودلالته عليه مثل أن تقول أكرم الناس ثم تقول لا تكرم الجهال لأن الجهال أيضاً عام يجري فيه ما يجري في ألفاظ العموم لأنا نقول إنا ندعي القطع بكون بعض أفراد العام مخالفاً في الحكم من اللفظ الخاص ولا شك في دلالة قولنا لا تكرم الجهال على خروج فرد ما من الحكم المتعلق بالعام وهذا القدر يكفينا في هذا المقام وأما دلالة العام على إرادة جميع الأفراد منه فظنية سواء كانت باعتبار ظنية ثبوت وضع اللفظ للعموم أو باعتبار احتمال التخصيص أو لو حصل هذا الاحتمال وإن كان له مأخذ في كتب الأصول لكن لا مساغ له عند المتدبر في كلام المصنف والجواب على التقدير من ما ... الأدب الأصوليين هو أن الأصولي يكفيه القطع بكون المعنى متبادراً ولم يلتفت إلى ما ثبت في اللغة أو في الشرع أو في العرف مع علمه الوضع الشرعي الأخيرين كان ثبت في الشرع مغايراً لهما فإذا قطع بالتبادر الشرعي ينتقل إليه أن كل ما يتبادر من الشرع يجب علينا العمل به بالظواهر إذا لم يصرف عنه صارف وإذا قطع بالأخير بين بعضهم أصل عدم النقل ومع هذا الأصل يحصل له الظن بأن اللفظ المتبادر مراد الله تعالى في قوله فيما نحن فيه أن علمنا بالقرينة الوجدانية من أنفسنا ومن غيرنا من المحاورين باللغة العربية تبادر العموم من بعض الألفاظ مع التجرد عن القرائن فإذا رأينا في الكتاب مثل هذا اللفظ ولم يكن لنا صارف عن العمل به يجب علينا العمل به ويكون خبر الواحد صارفاً فأول المسألة والعمل بالخبر شرط بعدم المخالف فلا بد للعمل من العلم بالشرط وما حصل لنا فيكون طرح عموم القرآن لأجل الخبر طرحاً للقطعي العمل بما لا يجوز العمل به وهذا لا يجوزه العقل ثم إنه كيف ضعف العموم كثرة الاختلاف ولم يضعف العمل بالخبر كثرة الاختلاف لأنهما إذا ادعى مثل السيد دعوى الإجماع على عدم جواز العمل على أنا نقول إذا لم يحصل لنا القطع بكون مثل هذا الخبر من معقد الإجماع ومثل حصول الظن به فلا بد حينئذ من قاطع آخر يدل لنا على جواز العمل بما نظنه من الجمع

معنا ابن لكم ولقائل ان يقول ان الذين يعملون بالخبر لا يعملون بظاهر الكتاب فيجعلون
الخبر هنا دافعة نعم خرجهم لا يختص اجماعهم وبعبارة اخرى انكم تقولون ان الاجماع حاصل
على العمل بظواهر الكتاب اذا لم يصرف عنه صارف فالمراد بالصارف اما ما يقطع بكونه
صارفا او ما يظن به وبعض قد حصل لنا باعتبار الخبر ظن بان الآية مصروفة عن ظاهرها
ولا دليل هنا فلا يمكنكم ان تدعوا ان الاجماع على العمل شامل لموضع النزاع على ان
الاجماع على العمل بالظواهر لمن لم يظن منه المراد كيف يتحقق مع مخالفة الاخباريين
قدس سرهم وسيشير الى كلامهم ان شاء الله في مقصد لا في مختص من مجموع الكلام سقوط
اعتبار العموم والخصوص وترجيح احدهما على الآخر من جهة انفسهما فلا بد في الترجيح من
ملاحظة مرجحات اخر وقد يرجح الخبر بان في العمل به اعمالا للدليلين بخلاف العكس فانه
يوجب الغاء الخاص وسيجيء تحقيقه ايضا من المصنف ما فيه ولكن بعض الاعلام ادعى ان
الصحابة والتابعين واصحابنا يعملون بالخبر فالسنة والصواب ان الدليل الذي صح
للاعتماد عليه في حجية خبر الواحد يدل على جواز تخصيص الكتاب به وان الدليل عليه
هو عمل الصحابة والتابعين وهو وارد متكررة وقلما تخلو الواقعة من عموم من العمومات
القرآنية او خصوصها وكذلك عمل اصحابنا بعد قدس سره من المواضع التي خصصتها السنة
اشياء فقال فمن جملة ذلك ان الكتاب اباح نكاح الاربعة والسنة خصصت العبيد
الحربين لا يجوز الجمع ان يجعل العتق للثوق عنهما تعجيلها اعتبارا اشهر وعشرا وخصصته السنة
بالحرة وجعل عدة الامة شهرين وخمسة ايام وجعل تحليلها للتي كالثانية فما كان بائنا
للعدة ونقضه بينهما وخصصت السنة بغير ما يحجب الولد الاكبر بغير القاتل والكافر
والرق ومنع نكاح من سوى المعدودة مطلقا وقيد بما سوى نكاح المنكوحة
في العقد والمطلقة تسعا للعدة وغير ذلك وقد خصص قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الآية اشياء كثيرة كالجري والمارماهي وغيرها من الخبث الا ان قال وما اشبهه ويحقق

للاجماع

٢٢ الباب الثالث في الادلة الشرعية وفيه فصول الاول في
الكتاب ووجوب اتباعه والعمل به متواتر مجمع عليه وقد اشبعنا الكلام فيه في البحث
المتقدم متن

٤٢

الاجماع لا يصلح دفع الظاهر ويعلم بالقرائن ان الاجماع انما انعقد بالاخبار الواردة في
هذا الباب ودعوى التواتر فيها باسرها جزاف قوله ره الاول في الكتاب ووجوب
اتباعه والعمل به آه اقول لقد طال التشاجر بين المجتهدين والاخباريين في العمل
بظواهر الكتاب في الاحكام النظرية ولا خلاف بينهما في وجوب العمل بالقرآن انما الخلاف
في انه هل يجوز العمل به من غير نص من الائمة ع ام لا قال الشيخ الفاضل المحدث الحر العاملي
قدس سره في الفوائد الطوسية عند اعتراضه على المجتهدين العاملين بالظواهر لا نزاع
في وجوب العمل بالقرآن انما الكلام في جواز العمل به من غير نص عن الائمة ع في تفسيره وفي مواقع
ظاهره ونفي النسخ والتقييد والتخصيص والتاويل ونحوها انتهى وانا اقول ان شاء الله
تعالى ان الطائفتين رضوان الله عليهما مع نقض وابرام من غير جهة وعصبية والله
يقول الحق وهو يهدي السبيل فاقول قال السيد الفاضل السيد نعمة الله في رسالة منبع
الحياة اما الاخباريون قدس سرهم فذهبوا الى ان القرآن كله متشابه بالنسبة الينا
وانه لا يجوز لنا اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه انتهى اقول انك ان تأملت فيما نقلتم
من كلام المصنف تعلم انه ره ايضا منهم من كلامهم حصر ما نسبه قدس سره اليهم وقد استدلوا
اولا بالآيات الدالة على وجوب اتباع الرسول واولي الامر وعلى وجوب الرد اليهما
عند الاختلاف وعلى ما يشبه مثل هذه ومع الآيات الدالة على ذم اتباع الظن قال الشيخ ره
في الفوائد اعلم انه لنا ان نستدل بالقرآن ولا يلزم التناقض لوجهين احدهما انه دليل
الالزام للخصم لانه يعتقد حجيته لا ان الظواهر بطلانا وثانيهما وجود النصوص المتواترة المخالفة
للنقيضة الموافقة لان الظواهر ناسخة لا لنا في الحقيقة بالكتاب والسنة معا والاحاديث
في وجوب العمل بها انتهى واستدلوا ثانيا بالاخبار الدالة على ان علم القرآن مخصوص بالنبي ع
وخلفائه ع وانه لا يجوز تفسير القرآن بالرأي اقول هذه الادلة ان انما تدل على انه لا يجوز
العمل بالظواهر التي اذعنت افادتها الظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ ونحوها

لعبرهم وانه اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلم يبق الا ما دنه الظن واما افاده فلا منعنا العمل
به مع قبول ان في القران محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم ولا يرد عليهم شيء وان
كان بعض ادلتهم يشير الى ان مطلوبهم هذا هو الظاهر من بعض كلماتهم واما اذا انتهى
ما نسبه السيد اليهم فكلا لما اشرنا اليه فيما تقدم من ان الله انزل الى رسوله كتابا
عربيا بلسان قومه وامر عباده فيه ونهاهم ووعدهم واوعدهم وذكر لهم ادلة على وجوده
وصفاته الجمالية والجلالية وقص عليهم قصص الماضين ليعتبروا بعبرتها الى ان وقد ام
القوم تلك المقاصد منه وقطعوا بان الله اراد منهم ما فهموه وما بين النبي لهم جميع ما
القران ولم يكن لم يفهم منه شيء ثم كيف يسوغ لاحد ان يقول ان الله العزيز وعز الحال الى
الى النبي بل الى من يجيء بعد البعثة بقريب من ثلاثمائة سنة ولولا ان السيد نسب
هذا القول اليهم وهو يظهر من بعض كلماتهم لبادرت الى تكذيب من نسب هذه النسبة
جملة القول فيما اسند اليه على ما نسبه السيد قدس سره اليهم وقد تقدم بعض ما فيه في البحث
السابق من هذه الرسالة ان القدر المسلم من دلالة هذه الادلة وغيرها هو ان علم جميع
القران منحصر بمن خوطب به وان فيه ما لا علم لاحد به ولم يبينه النبي لاحد الا العترة
ولا احتياج الناس الى العلم به وفيه ما لا يحيطون به علما الا بعد البيان وفيه ما لا
يعذرون بجهله قال الشيخ المحقق المحدث حسين بن شهاب الدين العاملي في
كتابه الذي الفه في البيان طريق المتقدمين وروى الشيخ في التبيان والطبرسي في مجمع
البيان عن ابن عباس انه قسم وجوه التفسير الى اربعة اقسام قسم لا يعذر احد بجهالته
وقسم تعرفه العرب بكلامها وقسم يعلمه العلماء وقسم لا يعلمه الا الله فاما الذي لا يعذر احد
بجهالته فهو ما يلزم الكافة من الشرائع التي في القران وجمل دلالة التوحيد واما الذي
تعرفه العرب بلسانها فهو حقائق اللغة وموضوع كلامهم واما الذي يعلمه العلماء فهو
تاويل المتشابه وفروع الاحكام واما الذي لا يعلمه الا الله فهو ما يجري مجرى الغيوب وقيام

الساعة

الساعة انتهى والمراد منها ان معرفة ضروريات الدين كالاقرار بالتوحيد والرسالة و
وجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك لا عذر لاحد من المكلفين في جهله بل يجب التوصل
في تحصيله من القران او من غيره ومنهم من يعرف القران باعتبار دلالة الفاظه بمعرفة
حروف اللغة واساليب الكلام ومواقع الالفاظ بحملها على معانيها الحقيقية والمجازية
بحسب مقتضى المقام ومحاورات البلغاء واما معرفة التاويل بتخصيص العام وتقييد
المطلق واستنباط الاحكام النظرية من اصول الدين وفروعه منه فعلمه خاص بالعلماء
من المجتهدين انتهى كلام اهل الفقه مفسرا وانما دلالتها على ان الكل متشابه بالنسبة الينا
وان كل ما دل من الايات على المسائل المذهبية ففيه متشابه فليست كما زعموا بل لو فرضنا
ان بعض الاخبار يشهد لهم بها على هذه الدعوى لاولناه او رددنا علمه الى العالم لمخالفته
لما علم بالضرورة فينبغي النزاع وجواز العمل بالظواهر بالمعنى الذي اشرنا اليه وقد بينا
الى ان الحق مع الاخباريين والقول الفصل مع تفصيل وتوضيح يظهر بعد تمهيد مقدمتين
الاولى هو ان تنبه المكلف الى انفراض الذكر مما لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاه موقوف
على افهام المكلفين ما كلفوا به وهو يكون في الاكثر بالقول وحده ودلالة القول على المراد
قد تكون قطعية ولو بضم امور خارجية وكثيرا ما تكون ظنية اذ ما دام الاتهام وظنيه
في كل لغة انما هو على الفاظ الحقائق مجردة عن القرينة والفاظ المجازات معها فيبقى العقلاء
المخاطبون الاستفسار او العمل على ما يفهمونه وان كان احتمال التجوز في الاول او خفاء القرينة
واشتباهها على المخاطب الثاني باقيا لانه لا يبعد ان ينصب المتكلم قرينة لا دلالة
معنوي مجازي فيضرها المخاطب او يحمل على مجازي اخر لكون القرينة متشابهة للمعنيين
والذي يكشف عما قلناه انا لو فرضنا كون صيغة الامر للوجوب لغة فامر المولى عبده باتيان
من المانعين الى الامتثال معتذرا باحتمال التجوز لذمه العقلاء وكذا يذمون المولى لو عاقب
العبد لانه سارع الى الامتثال بعد ما خلا المولى عن الكلام ولم يصرح بخطاب طلب القرينة

ولو بعد حين فان قلت تاخير القرينة عن وقت الخطاب جائز على الشرع وعن وقت الحاجة
ايضا كذلك اذا كان لاحد مصلحة ولعله الى التاخير لا يجوز عند العقل والشرع على العمل
بخلاف ما اريد من الكلام مثلا لو فرضنا ان احدا قال لعبده اكرم كل من دخل داري غدا
وقصد به غير زيد ثم اخر البيان الى الغد فلما حضر زيد ايضا وكان المولى خائفا من
زيد على نفسه او على العبد فترك البيان فاكرم العبد زيدا ايضا فلا ريب في جواز مصلحة
التقية والاتقاء على ترك اكرام زيد فكيف يجوز للعقلاء الذم اذا ابطأ العبد بعد ما
بهذا الاحتمال الواقع في المحاورات وكذا كيف يجوز ذم المولى على العقاب مع سائر
العبد الا ان اذا قال المولى لم ضربت حتى تظهر عليك حجة الحال قال ما ذكرت ثابت
لا سيما الاخير لا عبرة بمثله عند العقلاء ولهذا يتبادر من الى الذم مع قيام هذا
الاحتمال عندهم قلت نبه هو ان التشابه كما يكون في اصل اللغة كالاشتراك اللفظي كذلك
يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احد ان استعملت العموم كثيرا وانا اريد الخصوص
من غير نصب قرينة متصلة واطلق المطلقات وانا اريد المقيدات وربما احكم حكما له
ظاهر على الاستمرار ولكن ما نسخه وربما اخاطب احدا وانا اريد غيره او الخصوص فهمنا
بالخطاب وانا اريدهم مع غيرهم او نرى مخاطبات الغائب في كلامه وانا لم نصرح هو به
مع علمنا بعدم غفلته وسائر التخريج لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به
اللهم الا ان يكون العام الباقي على عمومه والمطلق الباقي على اطلاقه كثيرا بالنسبة
الى المخصوص والمقيد وكذا حديثنا والقران من هذا القبيل لانه وان كان نزل بلغة العرب لكنه
على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون كلها او يكون فيه مجازات
لم يعرفها العرب ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها اصلا كالمقطعات
في اوائل السور ثم ان الله لم يدع المكلفين حتى انزل الى رسوله قوله هو الذي انزل عليك
الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الاية فنهاهم على اتباع

المتشابه

المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هو وكم هو بل لم يبين لهم المراد من هذه اللفظة وجعل
البيان موكولا الى الخلفاء بعده والنبي نهى الناس عن التفسير بالاراء وكذا اوصياؤه ثم كانوا
جعلوا ان الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل اذا تمهدت هاتان المقدمتان
فنقول مقتضى المقدمة الاولى هو العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل لان ما فيهما
منها متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي على ظهوره فحصل منه مندرج في الاصل
المذكور فنطالب القائل بدليل جواز العمل به لان الاصل الثابت عند الخاصة هو
عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل مثل عمل اصحاب النبي والائمة بالظن
المستفاد من الاخبار اذا سمعوها منهم ثم من غير تخصيص تحصيل قطع بالمراد ولقربهم منهم
على انك لا ينبغي ان الظن من المحكم ووجوب العمل بالمحكم اجماعي لانا نمنع الصغرى لان المحكم
عندنا مساو للمحكم النص واما شموله للظاهر فلا كيف وهم قد عرفوه بتعريفات مختلفة
ولم يعرفوه بما يدل على ان المعنى الشامل للظاهر هو المراد منه في القران والاخبار ولا يظهر
ايضا من الاحاديث الواردة في تفسير هذه الشمول بل ادعى الشيخ الفاضل المحدث حسين بن
شهاب الدين العاملي في كتابه ايضا ان الذي يظهر من الاخبار مساواة المحكم للنص
حيث قال ان المفهوم من الاحاديث هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع ما فيه حكمه
على ما الدلالة والمتشابه ما عداه انتهى واما النقل فيرد بما ثم القاموس هذا الاختلاف لانه لا بد له
من دليل قطعي واما التعاريف فمنها انه ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة ومنها
انه ما كان محفوظا من النسخ ومنها انه ما كان منتظما الترتيب الا فادة اما مع تاويل او بلا
وقد يفسر بالمضبوط المتقن وهو المعنى اللغوي كما صرح به في مجمع البحرين ومن فسره كذلك
اعترف بها وانه النص وقال شيخنا الطبرسي قيل في المحكم والمتشابه اقوال احدها ان
المحكم ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن اليه ولا دلالة تدل على المراد به لوضوحه
نحو قوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا ولا يظلم مثقال ذرة ونحوه لانه مما لا يحتاج في

معرفة المراد به الى دليل انتهى واما الظاهر فعرفوه بانه اللفظ الدال على معنى دلالة ظنية راجحة
لا يمنع معها الاحتمال وانت اذا تاملت النسبة بين مفهوميهما وما قالوه في المحكم والنص
بينهما المباينة والعموم المطلق والعموم من وجه والمساواة فكيف تستقيم دعوى المساواة
او شمول المحكم مطلقا من غير بينة واما الاحاديث فروى في الصافي عن العياشي عن ابي
عبد الله الصادق عليه السلام ان الناسخ الثابت المعمول به والمنسوخ ما قد كان يعمل به ثم جاء ما نسخه
والمتشابه ما اشتبه على جاهله وفيه ايضا وفي رواية ان الناسخ الثابت والمنسوخ ما
مضى والمحكم ما يعمل به والمتشابه الذي يشبه بعضه بعضا وفيه ايضا عن عبد الله
ابن سنان عن الصادق عليه السلام ان القرآن فيه المحكم الذي يعمل به وكل محكم يؤمن به وليقم
فيه عن ابي عبد الله ع اما المحكم فنؤمن به ونعمل به وندين به واما المتشابه فنؤمن به
ولا نعمل به اخذنا موضع الحاجة من الاحاديث وفي الفوائد الطوسية عن بعض الفضلاء
منهم ره ان المنسوخات من المتشابهات والمحكمات من الناسخات انتهى وليس فيها
ما يدل على كون الظاهر محكما لاحتمال ان يكون العمل بالمحكم مستندا الى القطع بالمراد منه
واما ما نقله بعض الفضلاء فيدل على ان المتشابه اعم مطلقا من المنسوخ وان المحكم اخص
مطلقا من الناسخ وعلى ان المتشابه ليس منحصرا في اشتراك اللفظ ونحوه بل الجهل
باستمرار الحكم يجعل اللفظ متشابها مثل قوله اقيموا الصلوة فهو وان كان محكما
بالنسبة الى رجحان الغسل مثلا فهو متشابه بالنسبة الى استمرار ذلك الرجحان ويظهر
منه ايضا النسبة بين الظاهر والمحكم وما دل عليه من النسبة بين المتشابه والمنسوخ صحيح
واما النسبة بين المحكم والناسخ ففيه اشكال لان هناك ايات محكمات والدعوى
ليست بناسخة لغيرها فلا بد من تقييد بعضا في قوله والمحكمات من الناسخات
واما ما ذكر فيجوز في الناسخ ان يبقى كل محكم لما دفع حكم البراءة الاصلية فهو ناسخ
له او يقال انه لم يعتبر في الناسخ ان يكون رافعا لحكم بل المعتبر كونه ثابتا معمولا به

سواء

سواء كان رافعا لاحكام الله او الذي يمكن ان يروى من قبل العاملين بالظاهر ان المتشابه
كما يدل عليه بعض الاحاديث ما اشتبه على جاهله فنقول لا شيء من الظاهر متشابه واذا لم
يكن متشابها يكون محكما وكل محكم يجب العمل به وفاقا اما الكبرى فللاحاديث واما الصغرى
فلان معنى قوله ع ما اشتبه على جاهله هو ان غير الامام وهو الذي عبر عنه بالجاهل
مع علمه بالوضع يتحقق منه الجهل بالمراد من اللفظ بحيث يصير مترددا فيه ولا شك
ان الظاهر يكون المراد منه مظنونا فلا يكون متشابها بهذا المعنى والجواب عنه اما اولا
فبان المظنون ايضا مشتبه لان الجهل المقابل للعلم بمعنى الاعتقاد الجازم يصدق
على الظن فيكون الظان ايضا جاهلا ويكون المراد مشتبها عليه والحاصل انا لا نسلم
ان الاشتباه منحصر في صورة الشك والتردد بل كل غير معلوم مشتبه وان كان مظنونا
قال الفاضل المحقق المحدث الشيخ حسين بن شهاب الدين العاملي ره ان المفهوم من الاحاديث
هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه كالامر اما
ثانيا فبانا وان سلمنا الانحصار وكون الظاهر غير متشابه ولكن لا نسلم انه محكم اذ لا دليل
على انحصار الايات فيهما وقوله تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات
لا يدل على الحصر فلا يلزم من وجوب اتباع المحكم والعمل به جواز اتباع الظواهر لا يجوز
ان يكون الواجب اتباع المحكم ورد علم المتشابه الى العالم وعدم تكلف تحصيل العلم به
والوقوف عند الظواهر في المحض حتى يظهر من اهل الذكر وهذا الا ان ما ذكرتم في عدم جواز
العمل بظواهر القرآن ان تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لان فيها ايضا
محكما ومتشابها وناسخا ومنسوخا وعاما اريد منه الخاص ومطلقا اريد منه المقيد لا
نقول قد سبق ما يستفاد منه الجواب ونقول ايضا انا كهذا ونوضحه انا لو خلينا وانفسنا
لعملنا بظواهر الكتاب والسنة عند عدم نصب القرينة العقلية والنقلية والعقلية
المتصلة على خلافها ولكن منعنا من ذلك في العمل بالقرآن ومنعنا الله من اتباع المتشابه

ولم يبق حقيقة لنا وسمعنا رسول الله صلى الله عليه من تفسير القرآن ولا ريب في ان غير النص محتاج
الى التفسير لتحقق الاحتمال فيه واوصيائه انها ممنوع او انها اوذم الله من اتباع الظن
وكذا رسوله واوصيائه صلوات الله عليهم ولا يستثنى ظواهر القرآن لانه لولا
تفسيرها او ليس هناك دليل قطعي بل ظني ولا اجماع على الاستثناء واما الاعتذار للعمل
بالظن بانا لما كلفنا كون حكم مستفاد من ايه مراد الله علما به لان تركه مورث للخوف
المواخذة في الآخرة ودفع الخوف المظنون واجب فيجاب عنه بان عقلك والثابت
على قبح المواخذة مع النهي المطلق عن اتباع الظن وعدم بلوغ الحجج وكيف يتبع هذا
الاعتذار مع ان القائل به يقدر ايضا مثل هذا ذلك وانت تعرف من القياس وسنا
لهذا زيادة توضيح انشاء الله تعالى في بحث حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد واما الاخبار فقد
سبق في بحث جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ان اصحاب الائمة عليهم السلام كانوا عاملين
باخبار بلغتهم من واحد منهم عليهم السلام وما كان في قريب من ثلثمائة سنة مضا عدا عندهم
اصل وكتاب يرجعون اليه وكانوا اذا حدث حادثة ورووا فيها خبرا من المعصوم
المتقدم يعملون بخبره من غير تفحص وسؤال عن انه هل هنالك عند احد مخصص او معارض
او ناسخ او مقيد وكانوا يعملون الى ان يجوز من عند الحجة المعارض او غيره ثم بعد جمع
جل الاحاديث في الاصول والكتب ما كان عند كل واحد من فضلائهم الا اصله لا اجزاء
مع اصل واحد من غيره وبالجملة ما كان مجموع الاحاديث مجتمعا عندهم وما كان لهم مثل
التهذيب بل مثل الفقيه والائمة عليهم السلام يعلمون هذه الطريقة منهم ولا ينكرون بل يحثونهم
على العمل بالاصول وكتابة الاحاديث وبالجملة قد حصل لنا العلم القطعي من التتبع بتجويز
العمل من ائمتنا عليهم السلام بخبر العدل الامامي من غير فحص لهذا اعملنا بظواهر الاخبار مع علمنا
سابقا من ان مدار التكاليف في كل الاوقات على الظواهر من لدن آدم الى يومنا هذا
ولولا الذي قلنا لكان العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين والله الموفق والمسدد

بعض الفضلاء بايات واحاديث على جواز العمل في الاحكام النظرية بظواهر القرآن المحتملة
لوجوه متعددة من النسخ والتقييد والتخصيص والتاويل وغير ذلك وان لم يرد نص في
موافقة مضمون قطعا عنهم عليهم السلام ولا في تفسيرها وفي الطعن بما ذكره ويرد عليه ان هذا الاستدلال
مردود لانه استدل بظواهر الايات على حجية الظواهر اللهم الا ان يدعي ان هذه الايات
محكمة عند الكل اما بنفسها او بتوسط دليل قطعي وانا اتفصل ان شاء الله تعالى بعض كلماته مما
الظنه انوى هاهنا اوجها البيان وعليه غيره اذ ليس في الاطالة فائدة فمستدلها الاول قوله
تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول والرد الى الله رد الى محكم كتابه كما
جاءت به الروايات اقول الذي نقطع بانه مراده هو ان المخاطبين بهذا الخطاب لو تنازعوا
في شيء او لو شك ثلثه في كل شيء ما مامورون بالرد الى الله والى الرسول لرفع التنازع
ولا نعلم ما المراد به بالرد الى الله وانه هل يكفي الرد الى واحد منهما او لا بد من اجتماعهما ولو
من الله قلنا ان المراد بالرد الى الله الرد الى محكم كتابه وانه يكفي الرد اليه ولكن نقول
لا ندري ما المراد بالمحكم اذا فسر به بمعان مختلفة كما سبق علمنا ان المراد منه هو الذي
نقطع بالمراد منه لكن نقول ما الذي افادتنا هذه الاية وقد نتنازع في جواز العمل
بالظواهر فان قلنا افادتنا الجواز قطعا فاين موضع الافادة وان قلنا ما افادتنا ان
نرجع الى المحكم غيرها الى رفع التنازع من بيننا فنقول المحكمات لمجمل الاحتمالات الا ان كثير
من مدلولاتها مقطوعا بعينها فهذا يفيد انه لا يجوز العمل بالظواهر حتى يصير محكما وهو
خلاف مطلوبكم نعم تدل هذه الاية بعد التسليم والتنزل على ان في القرآن ما يجوز الرد
اليه وهو المحكم والاحتجاج بها حسن لرد قول الاخباريين بان القرآن كله بالنسبة
الينا متشابه واعترض عليه الشيخ الفاضل الحر العاملي قدس سره بان هذه الاية معارضة
لقوله عز وجل فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم وليس فيها تقييد بوجود
اية معه موافقة لقوله وكذا قوله وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله تعالى

لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وقوله تعالى
ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله تعالى
ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الى غير ذلك من الايات التي يؤيدها النصوص
المتواترة والادلة العقلية الدالة على وجوب الرجوع والامام ع ثم وجه قولنا مطلقا
اقول ان المحكم كما انه قول الله عز وجل فهو ايضا قول رسول الله ص وحكمه فلو انهم حكموا
النبي ص وهو قول له بمحكمه يقطع بها التنازع فلم يجدوا في انفسهم حرجا وسلموا لكانوا
مؤمنين فكذا لو تحاكموا اليه في رفع نزاعهم فقولهم لكانوا رادين الى الله والرسول و
الحاصل ان الرد الى الكل لتلازمهما احكاما فهذا اكثر في الثانية بالرد الى الرسول ص
فكل من رده الى الرسول فكل من رده الى الرسول فقد رده الى المحكم وان لم نعلمه بعينه
لان في القران تبيانا لكل شيء والنبي ص يعلمه ويحكم به وبالجملة كل ما دل على وجوب
الرجوع الى الرسول والى الامام ع يدل على وجوب الرجوع الى احد الامرين الاية المحكمة
التي هي قول الله تعالى وسنة حكمها او قولها الذي هو سنة المحكم البتة الثاني
قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب الاية ذمهم على اتباع المتشابه دون المحكم
فلو كان مثله لما كان كذلك وبيان ان هذه الاية محكمة في ذم اتباع المتشابه بردوا انما
وجوب اتباع المتشابه فلا يستفاد منها الا الظن اذ كون بعض الكتاب محكما وكون
المحكم ام الكتاب لا يدل على وجوب اتباعه وذم اتباع المتشابه يدل على عدم ذم
اتباع المحكم بمفهوم اللقب وهو كما ترى الضعف سلمنا ولكن نقول ان وجوب الرجوع
اليه مما لا نزاع فيه لا مما نحن فيه النزاع في كون الظاهر محكما بالنسبة الينا ما لم يثبت
حقيقة شرعية ولا مجاز في المحكم بحيث يدخل الظاهر فيه قطعا فالمستدل انما استدل
بها بناء على كون الظاهر محكما الثالثة قوله تعالى افلا يتدبرون القران ام على قلوب
اقفالها ذمهم على ترك التدبر ولا ريب ان المراد به الحث على العمل بمقتضاه او النهي

انما

انما يكون مطلوبا لغاية هي امور اقول العقد السليم ذم على عدم التدبر وقد تدبرناه فوجدناه مشتملا
على دلائل تفيد القطع بوجود الصانع وعلى منبهات دالة قطعا على حسن العدل و
الاحسان وقبح الظلم والعدوان والفساد في الارض وقطع الرحم ونحو ذلك وليس فيها الحث
على التدبر لاستنباط الاحكام الفرعية ولو كانت لما دلالة الا دلالة ظنية لا تفيد في
هذا الموضع الرابع قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه فاثبت العلم للاستنباط ومعلوم
انه ورد السموع منهم ع اقول بعد التنزل عن معرفة المستنبطين انهم الائمة ع وما يشمل غيرهم
ايضا انه ليس كل العموم يفيد على ان نعلم ان الاية المذكورة في سورة مخصصة قطعا لانه
مذكورة في سورة اخرى والمجموع يدل قطعا على حكم مثلا ههنا وايضا الداعي الاستنباط
المستدل القطع بمراد الله تعالى هو الاستنباط الذي يوافقكم في العمل بالتمسك
بدلالة التمسك به لا ظنية الخامسة قوله تعالى بلسان عربي مبين والمعروف منه
وضوح المعنى اقول انا نريد بوضوح المعنى ما يشمل فهم المجمل من جهة الاجمال فنسلم وضوح
كل القران وانا نريد ما يعلم او يظن بالمراد منه فلا كيف والمتشابه من هذا الاسناد ايضا
هذا مع انك تعلم ان بعض العموم لم يعرفنا لكله الا ولا الاب في قوله تعالى وفاكهة وابا
فيكون المراد من المبين موضح اكثره او معظمه ثم احد في الاستدلال بالحديث وقد كثر
الحديث بما قرأناه ولا الحجة الاول الامر بالاخذ به في الحديث المشهور على الاطلاق خرج
منه المتشابه بالاجماع وبقي ما عداه والظاهر انه مراده بالحديث هو حديث الثقلين فاقول
انه امر احدا بالتمسك بكتاب لا يدل على انه يمكنه الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه
هو الاستعداد للفهم بعد الافهام لا يشبها اذا قال لا تمسك بالكتاب بالعالم بفهم تخرج
منه المتشابه بل يمسك به ايضا بعد افهام العالم ع الثاني الامر بعرض الحديث المشكوك
في صحته عليه اقول العرض على المحكم عرض على القران ونحن نقول به الثالث التوبيخ على ترك
العمل به كما رواه ابن بابويه عن الصادق ع جواب من قال انا لحجة انا ما لم يجوز لنفسه

ويضربن بالعود وربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال انت اما سمعت
الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا اقول الظاهر
ان الراوي توهم ان الافعال التي يؤاخذ فيها هي فعل اليد والرجل واللسان وتوهم
ثم بين مثلا باليد لا سواه من بالرجل لا المشي من التغني باللسان فنبهه على
ان دلالة هذه الاية على كون فعل السمع ايضا مسؤولا عنه قطعية وكون السمع في باب
عن السمع لا يجعل الاية محكمة في الظاهر اعني الوضع اللغوي الراجح فعليه الاستدلال
به كقول الباقر ع في حديث زرارة المشهور لمكان الباء ومثل ما في حديث ابي عبد الله ع في قصة
عبد الاعلى مولى آل سام حيث قال له عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة
فكيف اصنع في الوضوء فقال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله قال الله تعالى ما جعل
عليكم في الدين من حرج امسح عليه لكون الكتاب كله محكما بالنسبة الى الامام ثم لا
فيه تحقيق الاستدلال بما هو ظاهر عند زرارة ونحوه فقال له انا نعم مثل هذا الاستنباط
واما الاية الاخيرة فتدل على كبرى كلية دلالة قطعية ولو بضم الاجماع على عموم النكرة
الواقعة في سياق النفي وهنا هو قولنا لا شيء من الحرج في الدين والحرج له افراد بعضها
واضح ومشكوك فيها فلما علم ع وضع المرارة ونحوها على الوضع كان من الافراد البينة
عند السائل فقال ع هذا واشباهه من الصغريات اذا انضمت الى الكبرى القطعية
تفيد المطلوب ونحن نقول به ولم يسند الا الى الالفاظ الخاص ويعني الاحتجاج به من افراد
وافرهم علماء الائمة ع مثل ما قال زرارة ومحمد بن مسلم للباقر ع انما قال الله ليس عليكم جناح
ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك اقول التمسك بهذا الحديث احتجاجا من الراويين الفقيهين
رحمهما الله على نحو بل هو طلب للدليل وتقوية لان الاية على الوجوب لا دلالة قطعية او
ظنية وهو ع ما اجاب الا بالجدال الذي هو احسن كما يظهر لمن نظر الى كل الحديث وهو
مذكور في الفقيه ثم اقول ان الحجة الاخيرة تجره حسنة لو ظهر بالتتبع ان اصحاب الائمة ع

احتجوا

ولقد وقع الخلاف في تغييره فقيل ان فيه زيادة ونقصانا وبه وردت روايات كثيرة رواها الكليني وعلي بن ابراهيم في تفسيره والمشهور انه
محفوظ ومضبوط كما انزل لم يتبدل ولم يتغير حفظه الحكيم الخبير متن

احتجوا بالايات الظاهرة فاستنبطوا منها الكلام الاحكام وافتوا الناس وعلموهم وفهموهم
بها وافرهم الائمة ع عليه ونحن نرجو من الله التوفيق لمثل هذا التتبع قوله وقد وقع
الخلاف في تغييره اقول ان السيد الفاضل السيد نعمة الله قدس سره قد استوفى
الكلام في هذا المطلب في مؤلفاته كشرح التهذيب والاستبصار وفي رسالة منبع الحياة
وانا انقل ما في الرسالة لان فيه كفاية قال ره ان الاخبار الكثيرة بل المتواترة قد دلت
على وقوع الزيادة والنقصان والتحريف في القرآن منها ما روي عن مولانا امير المؤمنين ع
لما سئل عن التناسب بين الجملتين في قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا
ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن
ومنها ما روي عن الصادق ع في قوله تعالى كنتم خير امة قال كيف تكون هذه الامة
خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ص ليس هكذا نزلت وانما نزولها كنتم خير ائمة اي
الائمة من اهل البيت ع ومنها ما روي في الاخبار المستفيضة في آية الغدير هكذا
نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان لم تفعل فما بلغت رسالته الى غير ذلك
مما لو جمع لصار كتابا كبير الحجم واما الازمان التي ورد على القرآن فيها التحريف والزيادة
والنقصان فهما عصران العصر الاول عصره ص واعصار الصحابة وذلك من وجوه احدها
ان القرآن كان ينزل نجوما على حسب المصالح والوقائع وكتاب الوحي كانوا ما بين اربعة عشر رجلا
من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق
بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما الذي كان يكتب ما نزل عليه في خلواته
ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيفما دار فكان مصحفه
اجمع من غيره من المصاحف ولما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده
جمع امير المؤمنين ع القرآن كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد وفيه الاعرابيان و
اعيان الصحابة فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال له الاعرابي الجلف ليس لنا فيه حاجة

هذا عندنا مصحف عثمان فقال له لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر ولدي القائم ع فيحمل
الناس على تلاوته والعمل باحكامه ثم رفع الله سبحانه هذا المصحف الى السماء ولما تخلف
ذلك الامام ابو الحسن القائم اخرج ذلك المصحف كما كان في مصحف ابن مسعود فطلبه
امير المؤمنين ع نابى فهذا القران كان عند الائمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا
عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن
سلمة قال قرا رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القران ليس على ما يقرؤها
الناس فقال ابو عبد الله ع مه كف عن هذه القراءة واقرا كما يقرا الناس حتى يقوم القائم
ع فاذا قام قرا كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وهذا الحديث وما
بمعناه ظاهر الصدق في تلاوتنا في هذا المصحف والعمل باحكامه وثانيهما ان المصاحف
لما كانت متعددة لتعدد كتاب الوحي فهذا الاعرابيان وقصدنا الى انتخاب ما كتبه عثمان
وجعله ما كتبه منزه وجمعوا الباقي في قدرنا احرقوه وطبخوه ولو كانت تلك المصاحف كلها
على نمط واحد لما صنعوا هذا الشنيع الذي صار عليهما من اعظم المطاعن وثالثها ان
المصاحف كانت مشتملة على مدائح اهل البيت ع صريحا ولعن المنافقين وبني امية نصا
وتلويحا فعمدوا ايضا الى هذا ودعوه من المصاحف حذرا من الفضائح وحسب العزم
ورابعها ما ذكره الثقة الجليل علي بن طاوس ره في كتاب سعد السعود عن محمد بن
بحر الرهني من اعظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان
الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل
مكة مصحفا والى اهل الكوفة مصحفا والى اهل الشام مصحفا والى اهل البصرة مصحفا
والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات
والحروف مع انها كلها بخط عثمان واذا كان هذا حال اختلاف مصاحف الوحي بخطه
فكيف حال غيرها من مصاحف كتاب الوحي والتابعين واما العصر الثاني فهو زمان

القراء

قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والحق انه لا اثر لهذا الاختلاف اذ الظاهر اتفاق الاجماع على وجوب العمل بما في الجميع
سواء كان معه او لا وفي بعض الاخبار تصريح بوجوب العمل بها الى ظهور القائم من آل محمد ع ثم اعلم ايضا انه وقع اختلافات كثيرة بين
القراء وهم جماعة كثيرة وتقدمنا العامة اتفقوا على عدم جواز العمل بقراءة غير السبعة او العشرة المشهورة وتبعهم من تكلم في هذا المقام من
السبعة ايضا ولكن لم ينقل دليل يعتد به على وجوب العمل بقراءة هؤلاء دون من عداهم ونقل بعضهم في القراءات السبع تبادرها رواه
الصدوق في الخصال باسناده عن حماد بن عثمان قال قلت لابي عبد الله ع ان الاحاديث تختلف منكم قال فقال ان القران نزل
على سبعة احرف منه

٧١

ادنان القراءة وثالث المصحف الذي وقع اليهم خال من الاعراب والنقط كما هو الان
موجود في المصاحف التي هي بخط مولانا امير المؤمنين ع واولاده المعصومين ع وقد
شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا ع نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع
السعيدة ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معوية وبالجملة لما وقعت اليهم
المصاحف على تلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من
القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا
الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان
يتجدد القاري الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القاري الثاني انتقلوا
من ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراءة السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءته
ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين
والعالمين بالقران ازيد منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عدد معلوم
من الصحابة للناس يأخذون القران عنهم ع ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم ص على الحوض اذا سلم
كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر
فقتلناه ثم يزادون عن الحوض قوله ره قال الحكم آه لا تبدل الا ما يشهد على ما ذكره
من عدم التغير في القران الذي هو بايدينا الان لا تحفظه عند مدينة العلم وابوابه ع
مخازن علم الله يكون لصدق الاخبار والله يعلم قوله ره ثم اعلم ايضا آه اقول قال السيد ره
بعد ما مر ومن هذا التحقيق يظهر الكلام والقدح في تواتر القراءات السبع من وجوه اولها
المنع من تواترها عن القراء لانهم نصوا على انه كان لكل قارئ راويان يرويان قراءته نعم
اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وثانيها سلمنا تواترها عن القراء لكن لا يجوز
تجويزها شرعية لانهم من احاد المخالفين استبدوا بها بارائهم كما نقلنه وان حكموا بعض
قراءتهم الاسناد الى النبي ص لكن الاعتماد على رواياتهم غير جائز كرواية الحديث بل الاعرضنا

اجل واعلا ومنها انه لو كتب القراءة والتفسير بمجرد من قول لم نر احدهم و عاصم كذا في
قراءته على بن ابي طالب واهل البيت كذا بل هي بالواو في قراءة رسول الله كذا كما
يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم
يجعلون قراءة القراء في جنب قراءة المعصومين ع فكيف تكون القراءات السبع منزلة من
عند الشارع متواترا يكون حجة على الناس وقد لخص بعض افاضل هذا الكلام امران احدهما
وقوع التحريف والزيادة والنقصان في المصحف وثانيهما عدم تواتر القراءات السبع عن
يكون حجة اما الاول فقد خالف فيه الصدوق والمرتضى وامين الاسلام الطبرسي حيث
ذهبوا الى ان القران الذي نزل به جبرئيل هو ما بين دفتي المصحف من غير زيادة ولا نقصان
اما السيدة فلم يعتمد على اخبار الاحاد مع معولهم على ما روي عنه القران واحد نزل من
عند واحد على نحو واحد واما الاختلاف من جهة الرواة وعند التامل انه هذا الخبر دليل
لنا لا علينا ويدل على ما قلناه من الامرين فان مؤدى القران واحد ينفي تكثر القراءات
واما اثبات الاختلاف من جهة الرواة او حفاظ القران وحاصله يشمل الاختلاف
في التحريف وفي تكثر القراءات على انه يجوز ان يكون الوجه فيما صار اليه الفقهاء من طعن
اهل الكتابة جمهور الجمهور وعوام المذهب لانه دفعا لتوهم بهذا الكلام على التحريف القران
وعلى استنباط الاحكام منه لسبب ما وقع فيه من الزيادة والنقصان وجوابه ان ما وقع
فيه لم يخرجه عما سلوبه عن الفصاحة والبلاغة وان خزان علمه صلوات الله عليهم بينوا
ما فيه من التحريف على وجه لا يفتح واخذنا الاحكام منه اذ هم المخاطبون به على ما تقدم الكلام
فيه واما الثاني فقد خالف فيه الجمهور ومعظم المجتهدين من اصحابنا فانهم حكموا بتواتر
القراءات السبع وبجواز القراءة بكل واحدة منها في الصلوة وقالوا ان الكل مما نزل به
الروح الامين على قلب سيد المرسلين واستدلوا عليه بما روي من قوله نزل القران على
سبعة احرف وفسروها بالقراءات مع انه وارد في الاخبار عن ابي الحسن الرضا ع ما هنا

٧٢

واوقف نا الامام ان يبقى على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب ولا يخفى عدم الدلالة فيها على القراءات السبع المشهورة
مع انه قد روى الكليني في كتاب فضل القران روايات متنافية لها منها ما رواه زرارة عن ابي جعفر ع قال ان القران واحد نزل من
عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة وصحيحة الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان القران نزل
على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد ولا يخفى ان الاختلاف الذي لا يختلف به الحكم الشرعي
واما ما يختلف به الحكم الشرعي فالمشهور التخيير بين العمل باي قراءة شاء العامل وذهب العلامة الى ترجيح قراءة عاصم بطريق ابي بكر و
قراءة حمزة ولم افضلهما ولم اعثر على سند يمكن الاعتماد عليه فالاولى الرجوع الى التفسير حيث الذكر يحفظة القران صلوات الله عليهم اجمعين
ان امكن والا فالتوقف كما قال ابو الحسن ع ما علمته فقل وما لم تعلم فههنا واهوى بيده الى فيه والامر سهل لعدم تحقق محل التوقف منه

الخبر وان القران نزل على حرف واحد على ان ما عمل من العلماء اخبر بالسبعة الاحرف
باللغات السبع كلغة هوازن وهوازن ولغة اهل اليمن وبحرها لان في الفاظه ما يوافق
ما اشتهر من هذه اللغات في اصطلاح ادبائها واما الاعتراض بان ما ذكرتم منه موضع
التحريف فيه لو كان تحقيقا لاذكره امير المؤمنين ع في خلافته فهو اعتراض في غاية الركاكة
لانه ع ما تمكن من دفع بدعهم الجلية كصلوة الضحى وتحريم المتعتين وعزل شريح عن القضاء
ومعوية عن امارة الشام فكيف هذا الامر العظيم المستلزم لتغليط الاعرابيين بل تكفيرهم
جهة انه اشرب في قلوب الناس حتى انهم رضوا ان يبايعوه على سنة الشيخين فلم يرض ع
فعدلوا عنه الى عثمان واما الموافقون لنا في خصوص هذين الدعويين فعلى الاولى معظم
الاخباريين خصوصا شيخنا المعاصر واما الثانية فقد وافقنا عليه سيدنا
الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند
تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ونجم الائمة الرضي
في موضعين في شرح الرسالة الكافية حيث يقول ابن حاجب واذا عطف على الضمير المجرور
اعيد الخافض فوائده واوقف الامام ع ثم اشكالات الاول ان الفتوى تتعلق بحكم
المكلفين واحكام الفعل الاثنينية على الجنة المشهورة فالحكم الى الاثنين في ان الطهارة
العبادة انه ثم يفتى بالادلة على السنة من غير القران مع انه يظهر من غير هذا الحديث
كل مطلب مرتبا يكون فيه ولكنه لا يعلم منه غير الامام ثم ربما يمكن الفتوى من الاول بان
بالاحكام حال المكلفين والاول منه ثم يفتي لهذا انه يفتي بخلاف ما لم يغيره وفي هذا الزمان
ما يفتي في زمان اخر وان كان المفتي واحدا فح يتعدد الاحكام بتعدد ال المكلفين
تعدد الازمنة لا يفتي بحسبه من المكلفين في مسئلة واحدة بالاحكام المختلفة لكل حكم
ثم يفتي لحسنه اخرى وهذه الاحكام ايضا باعتبار المحل بغير الاحكام حق ومع علمه بقصص
حال المكلف الواحد يجب تعدد الاحكام ومقصد التوجيه شاهد من الاخبار بتخصص

الفصل الثاني في الإجماع وفيه أبحاث البحث الأول الإجماع لغة الاتفاق واصطلاحا عندنا اتفاق جمع يعلم به أن المتفق
عليه صادر عن رئيس الأمة [illegible] صلوات الله عليه متن

مجتهد وعن الثاني بأن النسخة الأخرى هي المطوية الأولى لكل بطن بطنا إلى سبعين بطنا
فيمكنه عنه أيضا ونحن أيضا والله يعلم قوله الفصل الثاني في الإجماع الخ ولنمهد مقدمة
لكشف النقاب عن وجه المسألة ودفع الحجاب عن كلام المصنف لا ريب أنه يمكن حصول العلم
للخواص بنص رأيه وحكمه شرعي مثلا وإن لم يصرح به ويمكن حصوله لبعضهم من تتبع أقوالهم
وأفعالهم بعيدا بأن يعلم أن هؤلاء الخواص لا يردون إلا على رأيه ولا يصدرون إلا عنه وإن
لم ينقلوا عن بينهم فيما لو حديثا قال الأستاذ الأستاذ في شرح الدروس كثيرا ما
يقع في الوجدان نعلم أو نظن أن خصيصا أو معنى معا بمعرفته كذا من غير أن يكون خصوص
خبر منقول عنه في هذا الباب ولا نستبعد بأن إنكار تحقق مثل هذا مكابرة بل ربما ادعى العلم
قطعا في بعض المسائل أن الإمام ع قائل به جمع تطلع النظر من غير ورود عنه مثل المسح على
الرجلين ونحوه وكيف ما إنكار الضروريات مما لا سبيل إليه وهي أيضا من هذا القبيل إذ
ليس علمنا بها من قبيل الأحاديث المتواترة بل نحو العلم الإذعاني أن العوام أيضا يعلمونها ضرورة
من دون علمهم بالأخبار قطعا وإذا جاز أن يحصل مثل ذلك الحد الضرورة التي يعلمها
الخواص والعوام قطعا فأي استبعاد في أن يحصل إلى حد القطع أو الظن للخواص أو بعضهم
وحينئذ نقول بأنه العلم بالإجماع قد يحصل من مشاهدة المجتهدين وسماع أقوالهم إن كتبنا
بالقول مع عدم قرائن تدل على عدم مطابقته لرأيهم لا أقوالهم إن شرطنا الرأي و
قد يحصل بالتسامع سواء كان الطريق متواترا أو آحادا وقد يحصل من تتبع أقوال البعض
وإن لم يحصل الخبر بأقوال الكل كما لبعض الفضلاء ره أن الاطلاع على اتفاق الخواص طائفة
بحصول العلم بأنه قائم على حكم يحصل اتفاق الكل يمكن بنحو من التتبع وعدم وجدان مخالف
بينهم سيما مع انضمام القرائن الدالة عليه فإن العادة تحكم بأنه لو كان يقولهم في تلك المسألة
مخالف لظهر منه أثر ولكان بنقل النقاد هذه المقدمة نبينها المنطقيون والمتكلمون و
الأصوليون في القطعيات العادية ولا ينكر بينها أهل الإنصاف ويستعملونها في المطالب

العظيمة

العظيمة ثم قال بعد دعوى العلم بإجماع الإمامية رضوان الله عليهم على حلية المتعة وعدم
تدرج الأخبار الكثيرة لبعض تقية أو قوله ما أدري وكذا كذا في حصول العلم المذكور يحصل
سكوت بعض خواصهم عن التصريح أو بالجزم مجاراة على الرضا به تنتفي حكم الموافق المعترضين الثالثة
هو أن العادة طائفة كثيرة من أهل بلد بل من أهل بلاد متفرقين في نادر من الأبد [illegible] رأيهم
أقوالهم في مسألة لكن تحقق الإجماع فيستقيم من بعدهم إلى الآن لا بد أمر غريب فلو كان له تحقق
لتوفر لنقل ونقلا متواترا لغرابته وتوفر الدواعي على نقل الأمور الغريبة العجيبة وأنا
إلى الآن لم أطلع على إجماع في مذهب ساعد إلى آخره وهكذا انفصال عن هذه المجالسة
وشاهد فضلا عن التسامع من جميع مجمع في جميع الطبقات فأكثر الإجماعات الدعوى به
لا حد في زمان سابق على زماننا الخ أنه حصل العلم أو الظن به وبموافقة المعصوم ع
للمجتهدين من تتبع الأقوال والأحوال وأنت خبير أن مثل هذا التتبع قد يفيد لأحد قطعا
وقد يفيد لآخر ظنا وقد لا يفيد شيئا فلا بد لكل مجتهد من التتبع وعدم الاكتفاء بالتقليد
غيره من المتتبعين الرابعة أن الذين يقولون بوجوب إظهار الإمام القول الحق إذا اتفق
العلماء على الباطل لا يقولون بأنه يجب عليه أن يعرف نفسه ويقول هذا لو كان هنا كذا
صحيح والقول خلاف ما أجمع عليه العلماء في زمان الغيبة إمكان مجتهد واحد فأنا نقول
فأنا لو فرض معرفة نسبه لا يمكن أن يرى أن المعصوم مما كنى به عن الحضور بنفسه وإظهار الحق
موجبها لا نسبه قال الأستاذ الكل قدس سره في شرح الدروس وما يقال أنه يجب على
المعصوم ع أن يظهر القول بخلاف ما أجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر أنه حق ليس
مما يخلو من المناقشة سيما إذا كانت في حكمته ما باطنيا وأنه يخالف ما أجمعوا عليه
إذ لا أمر في ظاهر أين أن يكون ما إظهار الخلاف على تقدير وجوبه بعنوان أنه قول غيره وإن
لم يعلم أنه المعصوم إذ لم يقل القائلون بوجوب الإظهار ع أنه يجب على الإمام أن يظهر القول
بالخلاف مع تعريفه نفسه ع للناس بل يقولون أنه يكفي أن يظهر القول وإن لم يعلم العلماء

انه الامام ع وبين ان يكون الخلاف منه او لا عليه بالروايات الموجودة في احاديث الخطاب او لا
يخفى انه على هذا لا يبعد القول بان قول الفقيه المعلوم النسب ايضا يكفي في ظهور الخلاف
ايضا فتدبر انتهى كلامه زيد اكرامه اقول اظهار الخلاف اما لانه لا يتحقق اجماع على الباطل
بفضل اهل عصر الاجماع ومن بعدهم واما لارشادهم الى الحق والثاني يتصور على وجهين الاول
ان يتصل بهم ولبيان الاجمال الا انكار معه والثاني ان يبين لهم دليله المشتمل باقي الادلة
الفقهية التي لا تحتمل من منافيات فعلى الاول لا تاثير في اظهار الخلاف مع عدم معرفة
رايه على راي الامامية لان الاجماع من حيث هو اجماع ليس هو حجة عندهم بل الحجة عندهم
قول المعصوم فتقريب الكلام انه علم انهما صادران عن اعتقاد لا عن خوف وتقية فلو فرضنا
انه ع لم يظهر الخلاف لا يتحقق حجية قول جميع العلماء المعروفين اجماعا وعلى الوجه الاول
الفرق بين وجود الروايات الصحيحة والفقيه المعروف النسب الذي يستدل بالدليل الظني
وبين ظهور الامام ع وبيانه الحق واضح وعلى الوجه الاخير لا يظهر فرق كما قلناه ونقلناه
ويظهر من الشيخ ره في العدة انه يقول في بعض الصور بانه يجب على الامام ردنا عن الباطل الى
الحق اما بنفسه او ببعض من يخبر انه قال ره في العدة متى فرضنا ان يكون الحق في احد
الاقوال لم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره فلا يجوز للامام المعصوم ع الاستتار
ووجب عليه ان يظهر ويبين الحق في تلك المسالة او يعلم بعض ثقاته الذي يسكن اليهم الحق
من تلك الاقوال الحق حتى يؤدي ذلك الى الامة ويقترن بقوله علم معجز يدل على صدقه
لانه لم يكن كذلك لم يحسن التكليف فتعلق بقاء التكليف بعدم ظهوره او ظهور من
يجري مجراه ودليل على ان ذلك لم يتفق قوله ويظهر منه القول بوجوب الظهور بكل طريق
او لا اذا اتفق الكل على الخطا ويلزم منه حجية اجماع جميع العلماء المعروفين اذا لم يظهر
الامام خلافهم بنفسه او ببعض ثقاته قال شيخنا المحقق الشكاكي قدس سره في رسالة في
الاخبار والاجماع ان قول الشيخ في غاية الضعف لانا لا نعلم عدم جواز الاستتار ح

والحق امكانه ووقوعه والعلم به وحجيته وقد اختلف في كل من المواضع الثلثة وذكر حجيتهم تتبع الفرض لهم وسبب حجيته
الغريب وهو اشتماله على قول الامام المعصوم الذي لا يقول الا من يجعل الحق ليس سبب حجيته انضمام الاقوال واجتماعها كما يقول المخالفون
حيث احتاجوا الى اثبات خلافة الخلفاء فجعلوا اجماع اقوال الامة حجة واجب الاتباع كالقران والحديث واولوا بعبثاتهم الادلة على طلاقهم
فالاجماع عندنا ليس اصلا من اصول السنة **البحث الثاني** الاجماع يطلق على معنيين احدهما اتفاق جمع على امر يقطع بان احد المجمعين هو المعصوم
ع ولكن لا يتميز بشخصه وهذا القسم من الاجماع مما لا يكاد يتحقق لان الامام ع قبل وقوع الغيبة كان ظاهرا يشهد ولعله الشيعة في كل عصر
يعرفه كل منهم وبعد الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق وما يقال من انه اذا وقع اجماع علماء الرعية على الباطل يجب على الامام ان
يظهر ويباحثهم حتى يردهم الى الحق لئلا يضل الناس فهو مما لا ينبغي ان يصغى اليه لانه جعل الاحكام بل كلها معطل كالامر بالمعروف والنهي عن
المنكر واقامة الحدود وغير ذلك مع ذلك فهو لا يظهر

متن

الاظهار ولعل بعض الموانع مثل التقية او غيرها مما لا اطلاع لنا به منعه عن الظهور ولا
ونقول القول بحجية خبر الواحد وعدمها متنافيان لان احدهما باطل قطعا فانه نعلمه من ثقات
الامام ع اعلم القائلين بها بحقيقة الحال وانه صدق مقاله بالمعجزة وبالجملة عدم
الاختلافات الواقعة في زمان الغيبة على وجه يظهر حقيقة قول احد القولين لاحد المتنازعين
مخطئا من القائل ايضا بل اكثر من ان يحصى على من له ادنى تتبع في المسائل الشرعية انتهى
كلامه رفع مقامه الخامسة الاجماع على حكم اما ان يكون من جميع خواص ائمة النوع او
بعضها والثاني اما ان يكون من جميع خواص طائفة منها او بعضها والطائفة اما الاخص
عشيرة او غيرهم والاخير لعموم غير الامامية لا نظر اليه وعلى الاول اما ان يتحقق في زمان
واحد من ائمتهم ع او يتحقق في زمان غيبة صاحب العصر المنتظر وعلى التقديرين اما
ان يكون هنا المعتبر مخالف لما ادعى الاجماع فيه اولا وعلى الثاني اما ان يكون بعضهم يوافق
اولا بل هو المعتقد لنا ولكن ذكرناه قوله ره والحق امكانه ووقوعه آه اقول لا شك في
ان العلم العادي حاصل لنا ان خواص ائمة النبوية قائلون بوجوب الصلوة وبحرمتها او
ان جميع خواص الشيعة قائلون بنجاسة المشركين ونفي الحج ونفي النساء وان قولهم هذا
هو صادر عن قول امامهم ومقال به وان فرضنا عدم وجدان خبر في ذلك وهكذا الحال في
حصول العلم لنا بان فضلاء اصحاب الصادق ع قائلون بالتخيير بين الجهر والتسبيح في غير الاوليين
مع حصول العلم العادي الاخير من اصحابه ع وغيرهم من اصحاب باقي الائمة ع وعلم وصول
خبر في ذلك الينا لما قدمنا من المقدمات فظهر امكان الوقوع والعلم والحجية بقي الاشكال في
دعوى الاجماع في زمان الغيبة وسيجيء الكلام فيه قوله ره الثاني الاجماع آه لم يتبين
ان اطلاق الاجماع على المعنى الاول وهذين المعنيين باتفاق هو القطان هذين بقوي
للمعنى الاول اذ يصدق على مثل هذا الاتفاق انه اتفاق جمع يعلم به ان المتفق عليه صادر
عن الامام ع قوله ره وهذا القسم من الاجماع آه ان كان المراد عدم التميز عند اهل الاجماع

فانا القطع من انه عم قبل وقوع الغيبة كان مشهورا بين الاربعة وان كان المدعي
منه القائلين الذين حصل لهم العلم به بتوسط تتبع الاقوال وشهادة القرائن فقد ذكر
عليه بعض الفضلاء قال المحقق ان معنى وجوب دخول المعصوم في الاجماع ليس الا ان
قوله عم يجب ان يكون موافقا لاقوال المجمعين وهذا لا يستلزم دخول شخصه في جملة المجمعين
بل ولا كونه في زمانهم فان اتفاق الجميع في زمان الغيبة غير موقوف على دخول خصوص
قول امام العصر عم في اقوالهم بل ربما انعقد على الحق وكان قد تقدم من الائمة عم الماضية
فان قول كل منهم عم حجة حيا وميتا ولهذه الدقيقة لم يجعل الخاصة في تعريفهم الاجماع
على ما قيد به العامة في تعريفاتهم لعدم قولهم في عصر بل لو قيد به لكان محلا لخروج
هذه الصورة بعد ثبوتها العمل وفي هذا الباب بد انما يحصل الاطلاع منا على موافقة
قوله عم لقولهم بالقرائن والاثار المعلومة بالتتبع الدالة على ان اتفاق هذه الطائفة
لا يكون الا على الحق ما ثبت عندهم من قولهم عم قال الشيخ الطوسي ره في العدة ولا يتعين
لنا قول الامام في كثير من الاوقات فنحتاج حينئذ الى اعتبار الاجماع فنعلم باجماعهم ان
قول المعصوم داخل فيهم انتهى واما اطلاعنا على اتفاقهم فيسهل عند التتبع لاثارهم وقد
مرت الاشارة الى ثبوت علمنا ببعض اتفاقاتهم من هذا الطريق على وجه لا شك فيه
فتذكر فظهر من هذا التحقيق صحة دفع ما توهم بعض الفضلاء في هذا المقام من الاجماع
قد يطلق على اتفاق جمع على امر يقطع بان احد المجمعين هو المعصوم ولكن لا يتيسر تحصيل
هذا القسم من الاجماع بل لا يكاد يتحقق لان الامام عم قبل وقوع الغيبة كان ظاهرا
مشهورا عند الشيعة في كل عصر يعرفه كل منهم وبعد الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل
هذا الاتفاق اقول لم يظهر لنا ارادة حصول القطع بان المعصوم احد المجمعين
بل حصول القطع بان قوله ورايه موافق لما اجمعوا عليه وانهم كانه لا يكاد يتحقق مثل
هذا الاجماع واما غرضه من عدم تحقق ما يدل على اعتبار التعريف على الظاهر والمهم هنا بانه

حال

حال صور بعض الاجماعات التي ادعوها في زمان الغيبة فنقول المدعي للاجماع اما
ان يدعي انعقاده في غير زمان الغيبة الكبرى او فيه فالاول يجري الكلام فيه ما تقدم وعلى
الثاني فاما ان يدعي الاجماع في هذا الزمان ايضا على خلافه اولا وعلى التقدير الثاني اما
ان يكون في الكتاب والاخبار او اقوال اصحاب الائمة عم شاهد لاحدهما اولهما او على
احدهما او عليهما او ليس فيها المسألة عين ولا اثر وعلى التقادير فاما ان يكون في المسألة
قول مخالف سواء كان من واحد ام اكثر اولا ثم نقول انه في جميع هذه الاقسام في
الزمان لو فرض امكانه ووقوعه والعلم به فليس بحجة اذا لم يكن بحيث يكشف عن قول المعصوم
او فعله او تقريره المطابق كل منها لاعتقاده سواء كان صاحب العصر او واحد من ابائه
الطاهرين عم والقول بان مثل هذا الاتفاق يستلزم الكشف عن مطابقته لقوله وفتاه
لما تقرر لوجوب اللطف عليه لو اجمعوا على الخطاء فلما عرفت ضعفه فدخول مجهول
النسب فيهم غير مستلزم لكونه هو المعصوم عم لان استلزامه مبني على ثبوت هذا الاصل الضعيف
ولكن يمكن دعوى القطع بموافقته عم لهم في بعض الصور المتقدمة الاولى ان يعلم اتفاق
كل علماء ذلك الزمان وبعضهم مع عدم العلم بمخالف على مسألة ووجدنا لها شاهدا من
الكتاب او السنة او فتاوى اصحاب الائمة عم ولم يظهر مخالف لها منها وبشرط في فتاوى
الاصحاب ان لا يكون بمجردها كاشفة عن قوله والا كانت هي اجماعا مستقلا لا تبعة كما
سياتي فانه يحصل العلم العادي بموافقته عم وقد سبق ما يدل على ما قلناه في المقدمة
الثانية ويوجب هذا العلم القطع بالكتاب من جهة سنده الذي لولا هذا العلم بالوفاق
لكان ظنيا وكذا القطع بالخبر سندا ومتنا ولكن افادته مثل الاتفاق القطع لكل او الظن
بموافقته عم لقولهم ليس امرا لازما كما اشرنا اليه في المقدمة الثالثة الثانية ان يعلم
الاتفاق على مسألة مع تعارض الاخبار فيها وكان هذا الاتفاق من قدمائنا الاخباريين
لان الاخباريين لا يتركون احد المتعارضين القائلين بالاخر سواء كان هناك نوع

وايضاً اجماعهم انما يوجب ضلالة الناس اذا كان واجب الاتباع بدون العلم بدخول الامام فيهم وليس كذلك كما عرفت متن

من الخطاب للائمة موافقة لاقوالهم او لم ينقل عنهم شيء اصلا وسواء اتفق معهم الاصوليون
ام لا وهذا ايضاً مع انا بعد مثل ما ثبت في ايجاب القطع او الظن بدخول قول المعصوم ع
واما ثالثا فالاخباريون لان اتفاق الاصوليين ربما كان مبنيا على ترجيح احد الخبرين المتعارضين
لمرجحات مذكورة في الاصول غير ما نطق به من الاحاديث وهي امور ظنية لا اعتماد عليها
فكيف تطمئن النفس بقولهم وفتاويهم وكذلك في اختلاف ارباب العلم مع وجود الموافق
ومع عدمه ومع وجود المخالفة ومع عدمه الثالثة ان نعلم اتفاق هؤلاء القدماء ايضا
على مسألة مع عدم نقل نص فيها فانه تحصل للمتتبع لاقوالهم واحوالهم انهم لا يقولون
الا عن راي الامام ع وقد مر في المقدمة الاولى ما يرشدك الى ما قلناه من حصول القطع
بقول الحد مع عدم نقل خبر عنه الرابعة ان نعلم اتفاقهم ايضا على حكم مع وجود نص
او نصوص على خلاف ما اتفقوا عليه سواء كان هذا الخبر وان ضعيفا مطابقا لما اتفقوا
ام لا وكلما كانت النصوص اكثر واصح واقوى يكون القطع بان الواقع خلاف مضمونها
اظهر واولى واما ما صدر من مصلحة واما اتفاق المتأخرين كالعلامة ومن بعده فلا يفيد لنا
الاخباريون منهم فلبعد حصول القطع لهم بقول المعصوم من غير طريق التواتر والمفروض
عدمه واما الاصوليون فلاعتمادهم على اصول غالبية بحيث جعلوها معارضة للنص
وان كان صحيحا يظهر ذلك لمن نظر في الفوائد المدنية والطوسية ورسائل الشيخ الفاضل
شهاب الدين العاملي رح ولعل هناك صور اخرى يمكن فيها حصول العلم فيها بدخول
قول المعصوم ع فيها فانا لم اقصد استيفاء الصور بل ذكرت ما حضرني الان لهذه الصور
واما الثالث اما الاخبار فلا احد ظنها بدخول المعصوم اما لكونها منقولة من طريق الاحاد او لعدم
افادة القرائن القطع بدخول قوله ع فهل يجوز التعويل عليها ام لا ينبغي تحقيق القول
فيه الثاني عند تكلم المتن على الاجماع المنقول بخبر الواحد قوله ره وايضا اجماعهم اه انت
تعلم ان العوام يتبعون علمائهم فاذا اجمعوا على الباطل يلزم منه ضلالتهم سواء كان

اتباعهم

وثانيها اتفاق جماعة على امر لا يقطع بدخول الامام ع فيهم بل لا يقطع بخروجه عنهم الا ان هؤلاء المجمعين كانوا ممن لا يجوز العقل
اجماعهم على الافتاء من دون سماعهم لذلك الفتوى ممن تقدمهم وامامهم ع وعلم ذلك العجز لا يتم الا بعد التتبع من احوال هؤلاء
المجمعين والاطلاع على فتويهم ودينهم وهو يختلف باعتبار خصوص المجمعين فقد يحصل باثنين بل بواحد وقد لا يحصل بعشرة بل بعشرين
متن

اتباعهم واجبا او محرما والضلالة انما يوجب ظهور الامام ع عند المستدل لو لا الاصل ان يستلزم
الاجماع الضلالة ليس بشرط مع وجوب الاتباع غاية الامر انه يكون العوام يتبعون علمائهم
باتباع من لا يجب اتباعه بل يحرم وليس هذا من ضلالة المستدل بعيد ما ضلوا هذا العوام في الحلي
فالدليل لا يقول ان القدماء السلم من وجوب رد الرعية الى الخصوص من الرجوع العلماء
بالطل يخرج الناس من الدين واما الاتفاق على مسألة من غير فلا قوله ره وثانيها اه هذا هو
القسم الذي يعتقد في زمان الحضور وقد افرد بحثا الفاضل المحقق في التحرير بجلد ورقة
لبيان هذا المطلب وبعض ما سبق وانا انقل عبارته قدس سره بطولها لاشتمالها على فوائد
فائدة فان قلت يحصل لارباب العلم بموافقة المعصوم ع في بعض الاحكام بحيث لم ارى
الكثيرة كما اذا ظهر في حكم من الاحكام المهمة التي يقع الاحتياج اليها غالبا ويعم البلوى
بها اتفاق المشهورين من الامامية ولم يعلم بالتتبع التام مخالف له او نادر وفيه طاعن
عليه مع يحصل العلم بان هذا مذهب الائمة لانا نعلم ح ان عمل اصحابنا الامامية ممن
خاص الائمة ع كان على وفق المذهب لا النقل يقتضي العادة واذا كان عملهم جميعا او اكثرهم
على نحو ما من الاحكام الشائعة التي يقع الاحتياج اليها في غالب الاوقات لعلم موافقة
الامام ع اذ من المعلوم ان جماعة كثيرة من العلماء والاتقياء نقلة الحديث وحفاظ الرواية
كانوا في عصر ظهور المعصومين ع قريبا بعيد بعد خلف اسلف وتمام مدة طال
منقبا على ثلثمائة سنة وكان جماعة منهم مشهورين بالعلم والتقوى متصدين للرواية
والفتوى منصوبين لذلك من قبلهم ع وكانوا يختلفون الى مجالس المعصومين فائزين بادراك
لقائهم اخذين حقايق المسائل منهم بالسماع والعيان على جهة القطع واليقين دون الظن
والتخمين لما عهد من احوالهم من انكار الظنون والاصول والتجنب عن الاقيسة والاراء كما لا
يكتسب وكثير من الاخبار من استعلام الحق فاذا ثبت ان فتوى حصل الحاجة اليها في زمان وقع
البلوى بها فمن المعلوم ان جماعة من امثالهم اذا اتفق عملهم او فتاويهم على نحو كان ذلك

موافقة العمل المعصوم وقد اشرنا اليه اذ من خلاف العادة ان يخفى كلهم بدون ان يحصل لهم العلم
مع تمكنهم منهم سندا وقد تفطن جماعة من هذا المقام حتى قال في الذكرى ان الاصحاب
يتمسكون بما يجدونه في شرائع ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به
ان فتواه كروايته ولهذه العلة تراهم يرجحون الاخبار الضعيفة المعمول بها عند المتقدمين
الموافقة لفتاويهم اكثرهم على الاخبار الصحيحة الاسانيد على انه لا يخفى ان القدماء كانوا
المعصومين عليهم السلام وقولهم اذا كان مستندا اليهم كانوا يعلمونه ولم ينكروا عليهم مع كثرة اشتغالهم
عليهم واجتهادهم في هدايتهم وتعليمهم ولو كان شيء من ذلك ثابتا لنقل البتة لان دواعي
الحديث ونقلة الاخبار وحفظة الاثار على كثرتهم وانتشارهم في اقطار الارض وطول
ما بينهم وتوفرهم وانهم اخذوا العلم والرواية عن اصحاب الائمة ولحضهم لعرفوا حين
اخذوا عنهم وكذلك بعينه السلف والخلف الا ان المتاخر وهلم جرا الى زمن المشايخ الذين
عنهم الذين دونوا الفقه وضبطوا الاقوال وميزوا بين الوفاق والخلاف رضوان الله عليهم اجمعين
فلا يكون قول من اقوال المتقدمين خارجا عن اقوال هؤلاء خصوصا اذا حكوا الاتفاق الا
ان يكون قولا نادرا مطرحا عند المشهور من المتقدمين بل عمل اثنين او ثلثة منهم بحيث
ما ذكرنا ولولا احتمال ان يكون عمل ما بحيث متواتر او خبر ورد عن المعصوم نفسه او المحفوظ
من الصالح او ما لا اسناد بل خفي مع وجود المعارض لكن هذه الاحتمالات تنقدح في الشرع
الذي ذكرنا فلست الامر كما ذكرنا اذ حصل العلم باتفاق جماعة من اصحاب الائمة ويمكن لمن
هذا العلم بحيث قد شاهدنا هذا الان في قليل من المسائل التي صارت من ضروريات دين
الامامية كوجوب المسح في الوضوء وعدم جواز المسح على الخف وبطلان القياس وامثالها
واما في غيرها من المسائل فلا ثمرة لما بنى عليه الا الاطلاع على مذهب اكثر المتقدمين
المتاخرين من قدماء ارباب الحديث وهم اصحاب كتب الفقه ولا يحصل العلم بمذاهب
جميعهم لكثرة الكتب وانتشار المصنفات ولهذا لا يحصل العلم بمذاهب القدماء من اصحاب

للائمة

الائمة فانهم لم يكن من عادتهم ان يصنفوا كتبا يذكرون فيها اقوالهم وفتاويهم بل
كان من عادتهم جمع الاخبار المتداولة التي وصلت اليهم وكانوا يعملون بها كما يظهر للمتتبع
وعلى هذا كان بعض السلف والخلف الى ان شاع تحرير الفتاوى وتصنيف كتب الفقه
بعد زمان الائمة بمدة طويلة فمذاهب اصحاب كتب الفتاوى لا يكشف عن مذهب اصحاب
الاخبار واتفاق اكثر الفقهاء لا يدل على موافقة المعصوم وبالجملة لا يتجه الا ان يجد
في المسئلة خبرا لا ان يجد في المسئلة كان النظر على الخبر والحجة المعمول على الظن الحاصل
به بعد التطرق عما يعارضه واعتبار القواعد المقررة في الترجيح فكذا يستقيم
هناك عن تخيل هذا المجتهد انه لم يجد في المسئلة خبر بعد التتبع في العلم بمذهب قدماء
ارباب الحديث من اصحاب الائمة مشكل جدا ولا يعقل سبيل الى هذا الا بان احدهم على
فتاوى الفقهاء اجماع المرقبة على المسئلة وهو ايضا ضعيف لما عرفت من يعتمد الاحالة
على الاجماع بالمعنى المعروف عند الاصحاب فمرادهم بالاجماعات المنقولة في كتبهم في كثير
من المسائل بل اكثرها لا يكون محمولا على معناه الظاهر اما ان يرجع الى اجتهاد من المسائل
موجب للقرائن والامارات التي اعتبرها الى ان المعصوم موافق في هذا الحكم او
مرادهم الشهرة او اتفاق اصحاب الكتب المشهورة او غير ذلك من المعاني المحتملة وقد نبه على
هذا الشهيد في الذكرى ومما يرشد الى هذا ان منهم من يدعي الاجماع على حكم من الاحكام ثم
يدعي الاجماع على خلافه وقد يتحقق المدعي للاجماع بوجود الخلاف من المتاهرين اذ ذكر
عليه الاجماع وكثيرا ما حيث لا يوجد في باب من ابواب الفقه الا وقد يوجد مسائل متعددة
من هذا القبيل ومن تطرق شيء من هذا اطلع على كثير من هذا الباب ومن اراد ان يشهد
على ما ذكرناه فلينظر الى كتاب الانتصار للسيد المرتضى والخلاف للشيخ ابي جعفر الطوسي
والغنية لابن زهرة والسرائر لابن ادريس فانها مشتملة على ادعاء الاجماع في كثير من المسائل
التي وقع فيها مع وجود الخلاف وكثير منها اختص به المدعي وقد سرى هذه الطريقة الى

البحث الثالث انه لا يمكن الاطلاع على الاجماع بالمعنى الثاني من جهة النقل في زماننا هذا وضع العبد الجيد انه من الكتب المعتمدة
والاصول لا من جهة التداول لان زمان المحقق والعلامة وما ضاهاهما ولكنه بعيد اما امكانه فلان كتب اصحاب الائمة كانت موجودة عندهم
كفتاوى الفقهاء المتأخرين عندنا وفتاويهم كانت معروفة عندهم لكنهم فقد يحصل العلم بقول الامام ع اذ يحصل العلم بفتاوى جماعة منهم
كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل وابي بصير المرادي ومن يحذو حذوهم وبالجملة الشيخ كالنقل من اصحاب الائمة ع كانت لهم فتاوى مشهورة في
كتب نقل بعضها المتأخرون كما نقل بعض المحققين فتاوى الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن وغيرهما في كتاب الميراث من الفقيه وغيره
وكذا الكليني في الكافي ونقل الشيخ في التهذيب في باب الخلع فتاوى جعفر بن سماعة والحسن بن سماعة وعلي بن رباط وابن حذيفة وعلي بن
الحسين وفي باب طلاق التي مذهب الحسن بن سماعة وعلي بن ابراهيم بن هاشم وجعفر بن سماعة ومعوية بن حكيم وغيرهم وفي باب ميراث

المتأخرين مثل المحقق والشهيد بن وغيرهم والذي ظهر لي من تتبع كلام المتأخرين انهم كانوا
ينظرون الى الكتب الفتاوى الموجودة عندهم وحال التأليف فاذا رأوا اتفاقهم على حكم قالوا
انه اجماعي ثم اذا اطلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى
المذكورة ويرشد الى هذا كثير من القرائن التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها الا انه لما كان المقام
محل استقصاء هذا الباب فانه يتعلق بفن الاصول وانما الغرض التنبيه على حقيقة الحال
ومع هذا فلا انكر حصول الظن به في بعض الاحيان ولكن في حجيته على الاطلاق نظر نعم
من القرائن التي توجب التقوية والتائيد لا يصلح لتأسيس الحكم فيما انهم والله اعلم بحقيقة
الحال ومع هذا كله لا ينبغي ان يترك الاحتياط في امثال هذه المواضع قوله ثم ربما اذا
لم يكن آه يظهر منه ان الاعتماد على الاجماعات المنقولة مشكل وان كانت فتاوى اصحاب
الائمة ع معلومة لكنه مع علم العلم يكون مشكل فان كان مراده بالاصحاب من لا يجوز العقل
من اجماعهم على فتوى من غير سماع من الامام ع فمع حصول العلم بفتاويهم واتفاقهم لا اشكال
وجه وان كان المراد غيرهم او هم مع عدم الوفاق فليس بين حصول العلم وعدمه فرق قوله
ثم لا يبعد جواز الاعتماد آه قال افضل المتأخرين قدس الله روحه لا شك ان حكم الاحكام
اذا لم يظهر به قائل من اصحاب الائمة ع وكان فتواهم واقوالهم منطبقة على خلافه فربما يحصل
الظن القوي بانهم اخذوا خلافه من الامام ع ثم لم يبق فيه ريب لا خلاف الا ان الغالب
لم تجر بان ما لا يكون كذلك لم يقع فيه خلاف بينهم مع كثرتهم ومخالفة اذهانهم في ادراك
الامور واستنباط الفروع ومبانيه مشربهم في تاسيس المباني وتاصيل الاصول سيما اذا
وجدت الروايات المتعارضة عن الائمة ع في طرفي المسألة لو على هذا يحصل الظن اقوى لما
نرى من عاداتهم ونشاهد من سيرتهم انه قلما يكون ان يكون رواية في حكم ولم يوجد به
قائل من اصحابنا وسيما اذا كانت الروايات الواردة في خلاف ما اجمعوا عليه كثيرة معتبرة
محصوصا اذا كانت الروايات الدالة على ما اجمعوا عليه ضعيفة شاذة نادرة واذا لم

المجوس لفتاوى ائمة الحديث وعلمهم وفي باب المرتد ما المرتد فتوى جميل بن دراج وغيره الى غير ذلك فاطلع عليه بعد التتبع واما تحصيل فلان من تتبع
احوال ائمة الحديث يحصل العلم بحكم العادة بانهم اذا سمعوا الشيء من الامام ع لم يسندونه اليه ولا يفتون على خلافه وفتويهم ويسندونها
الى الامام ع ثم في الفروع من الامور المهمة العملية نقلة نقلة الحديث كالمحمدين الثلاثة سيما انها يحتاج في الى نقل الاجماع فعلى هذا اشكال الا
على الاجماعات المنقولة سيما في غير العبادات وسيما اذا لم يكن فتاوى اصحاب الائمة ع فيه معلومة ولم يكن ورد فيه نص اصلا نعم لا يبعد
جواز الاعتماد على الاجماع في مادة ورد فيها نصوص مخالفة لذلك الاجماع اذا علم علمه فعلمهم من هذه النصوص وتواترها عندهم
فان من هذا الاجماع المخالف لتلك النصوص يحصل العلم بوصول دليل يقطع العذر اليهم لكنه بعيد الوقوع اذ الغالب تحقق النص
بل النصوص الموافقة ايضا للاجماع متن

يوجد عليه رواية فطريق اولى واحتمال ان يكون مخالفة من الاصحاب المتقدمين ولم يصل الينا
الى مدعي الاجماع بعيد جدا لما نرى من شدة اجتهادهم في تتبع الاقوال بل تفحص المذاهب حتى
انا نراهم في المسائل الشاذة قد تتبعوا الاقوال بل ونقلوا خلافا نادرا من الاصحاب وكان
بل بعضهم قد اجتهد في تتبع اقوال العامة ايضا بحيث لم يفت منه شيء من الاقوال وقد تكفل
ظنك باقوال الخاصة وبالمسائل المتعارفة التي تعم بها البلوى وبالجملة في مثل هذا المقام
ان لم يحصل القطع بالحكم بعد ملاحظة ما ذكرنا فلا كلام في حصول الظن القوي وما كان
ومثل هذا الظن لا يقصر عن الظن الذي يحصل من خبر الواحد بل يكون في اكثر المواضع اقوى منه
واشد فيجب ان لم يكن خلاف ما ادعوه من الاجماع حجة يعتمد عليه فلا اشكال ولو كان
فان لم نقل برجحان الاجماع عليه فلا اقل من التساوي اذا دل بحجية خبر الواحد ايضا لما
نقل بتمامها المبحث يوجب العمل به مع معارضة مثل هذا الظن القوي سيما مع
ثابتا بما ورد في الروايات من انه خذ بالمجمع عليه بين اصحابك واترك الشاذ النادر
لشموله لما نحن فيه ظاهرا بحكم بالشاذ ويرجع الى ما افتينا اصل ودليل آخر ولا يخفى
انه اذا ظهر خلاف من واحد من اصحابنا المتأخرين او جمع ايضا انهم فالظاهر انه لا اعتداد به
معه وجهه بعد التأمل فيما ذكرنا ظاهر لا يحتاج الى البيان واما اذا لم يكن كذلك بل ادعى بعض الاصحاب
اجماعا على حكم وادعى بعضهم الاجماع على خلافه وادعى الخلاف فيه من المتقدمين او
نقل مدعي الاجماع نفسه خلافا فانهم او لم يقع احد خلافا لكن رأينا في كلام القدماء خلافا
او ظهر لنا بدليل انهم خالفوا فيرجع لاجل الحجية ولا وجه التعويل عليه نعم اذا ثبت انه
كان مشهورا بين قدماء الاصحاب بحيث كان مخالفه شاذا نادرا فلا يبعد ترجيحه من
مرجحات الدليل وتقوية المدلول باعتبار الروايات التي نقلنا آنفا وباعتبار ان الظن
يذهب غالبا الى انه في مثل هذه المواضع وقوع الخطاء من القليل اكثر منه من الكثير واما
جعله حجة براسها واخذ دليلا بانفراده فلا قوله ثم يحصل العلم آه لا يشتبه على احد ان الاستدلال

البحث الرابع الحق التوقف في الاجماع المنقول بخبر الواحد لما عرفت متن

بالاجماع مع خفائه ثم تقدم ذكر الفاضل لكن الثالث نقول ان اهل الاجماع ما استدلوا به بل
وجدوا من انفسهم علما ضروريا بمعتقد امامهم فافتوا به ثم لما جاء العصر الثاني استدل
اهله بالاجماع السابق على الحكم لكشفه عن هذا العلم الضروري كما نجد من انفسنا معتقد
امامك بخبر الجبين في المسح على الرجل مع عدم ملاحظة نقض في العلية وتفاوت حال [illegible]
ومن لم يحجه من الاقل ايضا تفاوت كثير بكم من مصاحب لم يدرك الاصول [illegible] وانه لو شاء
لجعل الارض ذهبا او القطع هذا الجبل فلا يلزم ظهور الحكم عند جميع اهل العصر ولا استوائه
في الاعصار حتى لا يحتاج احد في الاستدلال الى الاجماع قوله البحث الرابع الحق التوقف
في الاجماع المنقول بخبر الواحد اه ان نقل احد اجماعا قطعيا باتفاق جميع الاصحاب على كذا
يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم او فعله او تقريره فكانه قال قال الامام ع كذا او فعل
كذا او فعل بحضرته وعلم به وان جميع الشرائط لاعتقاده بحجية خبره مما يجري في الخبر محض
وضعفا [illegible] واما الاعتقاد بحجيتها اذ انقله [illegible] من الاجماع وبينه وبينهم
وسائط فان استند الى واحد منهم يكون مرسلا وان لم يستند يكون موقوفا وهكذا [illegible]
وقد قال بحجية خبر الواحد الا طائفة قليلة منهم المتوقف فيه او علله بما قال سابقا
من بعد الاطلاع وباختلاف الاصطلاحات واعترض عليه بان الكلام في هذا المقام
مبني على دعوى الاطلاع من واحد على اجماع قطعي ونقله الينا ذلك فلا [illegible] يشمل هذا
النقل على نقل [illegible] لهذا الاجماع او مستلزم له فمن لم يتوقف في حجية خبر الواحد
لم يكن يتوقف في حجيته نعم لو كان هذه المضايقة ممن لم يجوز العمل بخبر الواحد كالسيد
المرتضى وابن زهرة وابن ادريس لكان لها وجه ولكن لم ينقل عنهم [illegible] احتجاجات السيد
على الاحكام المختلفة بينها على نقل الجماعات الطائفة بل يقدمه على ظاهر الكتاب
فضلا عن غيره من الادلة الكاشفة وايضا فالظاهر مما سبق ان الاجماع الحقيقي هو ما يفيد
القطع بخصوصها عند الامامية وخصوصا عند السيد ومن تبعه ونحن ان نظنه

عندهم

عندهم باعتبار القطع بدخول قول السيد [illegible] من جهة حكم العادة في مثل هذا الاتفاق من
هذه الطائفة بل لا [illegible] لوقوع الاشتباه لزم التوقف فتدبر اقول لا نزاع لاحد في ان الاجماع
القطعي عند الشيعة ما قطع بدخول المعصوم فيه ولكن قد سبق ان الشيخ قد جعل نفس الاتفاق
ايضا دليلا ولم يكتف بحكم العادة بدخول قول المعصوم فيه فحاصل كلام الفاضل القمي
ان العامة جعلوا الاتفاق دليلا على حقية المتفق عليه لقوله لا تجتمع امتي على الخطاء
والشيخ ره ايضا جعله كذلك للدليل العقلي الذي ذكره ثانيا وقد سبق ان الشيخ ره [illegible]
ان الاتفاق لو حصل كان المتفق عليه حقا والا لزم على الامام اظهار الخلاف والا
لم يحسن التكليف واذا ثبت حقيته ثبت قول المعصوم ع لان كل حق فهو قول المعصوم ع
فاتفق مع العامة في المدلول واختلفا في الدليل والقدرة فقد ورد عليه نحو كلامه ولعل
ظفر بما افتقد السيد والشيخ في هذا المقام فلهذا لم يثق بالاجماع المنقول لكثرة الحصول
الاشتباه والحق من قال بالحجية بقول الرجل [illegible] لا نعرف من كل فرقة الا [illegible] وهذا مبني على كون العلم
بالاجماع واطلاق التعبد وكون نقله للغير مستندا بها نحو الانذار ويقول الرجل ان جاءكم
فاسق بنبأ الاية وهذا بناء على ان نقل الاجماع نقل للسنة الذي كما اشرنا اليه وعلى انسداد
باب العلم القطعي عندنا وكثير من المسائل الشرعية يجب ان يكون طريقه الظن والعقل يحكم
بقبح العمل بالظن الضعيف مع امكان القوي فظن ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد ظنا
اقوى من بعض الاخبار فيجب العمل به قال الاستاد ره في رسالته وفيه نظر لانه قد يحصل
من القياس في بعض المواضع ظن اقوى من الظن الذي يحصل من رواية معتبرة وعلى ما
ذكره يجب العمل بالقياس ح والظن فانه لا يقول به ولو فرض القول به في خصوص هذه الصورة
يبطل باخبار كثيرة لا يمكن تخصيصها بغير هذه الصورة انتهى افاد بعض افاضل المحققين
توضيحا انه ما حاصله انه كما يحكم العقل السليم بوجوب الحذر عن فوات المنفعة يحكم
بوجوبه عن المضرات الظنية عند انسداد طريق القطع فالدليل الظني على وجوبه اذ على [illegible]

وان سلك طريق القطع الى احدهما يجب فعل الاول وترك الثاني بمقتضى العقل لحصول الظن
المخوف من ترك الاول وفعل الثاني كما هو مقتضى الوجوب والحرمة الالزام الواقع في الجملة
بترك امر او بفعل امر يظن الحرارة الحاصلة بحفظ الملائمة بوضع طبيعة طبيعية دينية ولا
بانه بفعل امر يظن بحيث الحرارة الى البلية هي اشد منها او دوم مع قدرته على اجتناب
هذا الفعل وهل يجوز معه ذلك من الشرع بالقاء نفسه الى البلية ظنية بانه انما يجب
الاجتناب عن الفعل الذي يعلم الحرارة الى البلية واما عند ظن الا الجزائية فلا فظهر انه يجب
العمل بالظن في الواجب والحرام مما يحكم به العقل الا ان يتبين الشارع عدم وجوبه او عدم
جوازه مثل بانه عدم جواز العمل بالقياس فان العقل يجد المخوف ان استنباط العلة الموجبة
الحكم وكونها علة بدون مدخلية المحل استنباط ضعيف يكون موضع الغلط فيه اكثر
وان حصل الظن للناظر البصير بقانون القياس فيجب على الشارع منع العمل به مطلقا
واما ما لم يمنع فيجب العمل بالظن بحكم العقل نحو كل مذهب وكراهة اقوال الشارع نهانا
عن العمل بالظن مطلقا واستثنى منه مواضع قولا او تقريرا او لبيان ما نحن فيه منها ولبيان العقاب
لانه لترك الواجب وفعل الحرام من جهة ذاتيهما بل هو لازم لهما من حيث ان الشارع امرنا
بفعل الاول وترك الثاني والمفروض انه نهانا عن الاقتداء بوجوبه بحيث يحصل منه العمل
مقتضيا من الطرف المقابل للظن الا ما استثني فان حصل لنا الظن بالعقاب الاخروي
اللازم مع ترك الواجب وفعل الحرام المظنونين حتى يحكم العقل بوجوب ازالته بل العقل
بسبب ملاحظة النهي المطلق المذكور يحكم بانه لا عقاب مع فعل هذا مثل الواجب وترك
مثل الحرام فتدبر قال الاستاذ دام ظله ايضا في الرسالة فالحاصل انه لا يمكن الاستدلال
على حجية فعل الصحابة في زمان الحضرة لا يعلم لعدم ظهور هذا على وجه يظهر منه انه عام
عليه وانه كاشف عن رضا الحضرة وتقريره كما استدل على جواز العمل بخبر الواحد بانه لعلهم
وكذا لا يجوز بعمل اصحاب الائمة كما استدل به على العمل باخبار الاحاد اذا لم يظهر شيوع

علم

وان الاستدلال الاصطلاحات في الاجماع فان الظاهر من حال القدماء كالسيد المرتضى والشيخ وغيرهما اطلاق الاجماع على ما هو المصطلح عند
العامة من اتفاق الفرقة العلماء المشتبه عنه ولو في زمان الغيبة على امر حتى يكشف لو توقف بالاجماعات الواقعة في كلامهم وزعم بعض علمائنا
ان علمائنا في زمان الغيبة اذا اتفقوا على امر وكانوا مخطئين يجب على الامام ان يظهر لهم ولو بنحو لا يعرفونه ويباحثهم حتى يردهم
الى الحق وبطلان هذا مما لا يحتاج الى البيان بعيد ملاحظة بطلان اكثر الاحكام والامور **الفصل الثاني** في السنة وفيه ابحاث **الاول**
السنة هي قول النبي او فعله او تقريرهما على وجه ولما كان المهم منها هو القول فالكلام فيه والقول حديث او خبر والخبر ينقسم الى تواتر واحاد
والمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه الكثرة مستلزما احالة العادة تواطؤهم على الكذب ككل المخبرين عن وجود مكة واسكندر ونحوهما ما لطائفة ٨٠
الخبر المتواتر بالفظ في زماننا فنشك منه وخبر الواحد هو ما لم يفيد العلم باعتبار كثرة المخبرين متن متن متن

علم حتى يستدل منه على ان الائمة كانوا عالمين به ولم ينكروا انه تقرير لهم وهو حجة القول
ويظهر من كلامه ان الذي اجمع اصحاب النبوة على جوازه وعملوا به وكذا اصحاب الائمة
هو قبول الاخبار عن قول او فعل او تقرير بعينها واما الاخبار عنها اخبارا ثانيا ونحن المجمع عليه
الاخبار المطلق والعام الشامل لمثل هذا الفرد فتامل اذا عرفت هذا فاعلم ان من وجوه
دليل حجية خبر الواحد في الاثنين وهما من الدليلين والدليل الاول مراد لدى المصنف وثانيها
ويحتج بخبر الواحد اكثر القول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد اما من لم يستدل به فان وفي
الاستدلال به وانه لم يعمل بالظن الا في المواضع المستثناة ولا قائل بجواز العمل بالظن بدون الا
في الاجماع المنقول بخبر الواحد لا بان عدم العمل بمثل هذا الاجماع يستلزم الانسداد المذكور
استنباط جل الاحكام بكثرة القول بحجية خبر الواحد دون الاجماع المذكور يجوز بان الدليلين
بعد حصول وان لم يجزيه الاثبات بخبر بخلاف الاجماع اذ لا يكون له دليل صحيح علينا به والظاهر
ان المصنف يكثر المنع وعلى هذا فتامل فيما نقلناه في بحث الاخبار حتى يظهر لك ما قلناه **قوله**
قدس سره ولاختلاف الاصطلاحات الخ لا دخل لاختلاف الاصطلاح في التوقف في الاجماع المنقول
بخبر الواحد بل لو فرض تواتر نقل مثل هذا الاجماع او الواقع في كلام هؤلاء الاعلام لكان
التوقف وعدم الاعتماد بحاله والحاصل ان الناقل ان كان ممن يرى الاجماع الذي يعتبره
العامة معتبرا فلا يعتمد على ما نقله وان كان الناقل ممن لم يكن يحكم الاجماع
الخبر من حيث السنة مخففا كما اشرنا اليه انفا وان نقله الفريقان فالظاهر الاعتماد
لان الحجية عند الفريق الثاني معتبر عند الاول بلا عكس فتامل من نقل الثاني انه هو المعتبر
قوله قدس سره والخبر ينقسم الخ قول النبوة والامام قد يكون خبرا وقد يكون انشاء وليس غرضه الا
متعلقا بتقسيم الخبر الى المتواتر والاحاد بحيث يشمل خبرهما ايضا بل غرضه منه حكاية قولهما
او فعلهما او تقريرهما وهي الرواية المعبر عنها بالحديث فقال الحديث هو حكاية قول
المعصوم او فعله او تقريره والمتواتر منها هو الذي بلغ الحاكون له مبلغا احال العادة

ونقد يفيد العلم بالقرائن وهو صحيح وحق وانكاره مكابرة ظاهرة متن

نعم الحكم على الكذب في الآحاد بخلاف ذلك فانه يعتبر من نفس قول المعصوم ثم بالمتن قوله وقد
لا يفيد العلم بالقرائن وهو صحيح وحق اقول خبر الواحد باعتبار القرائن ينقسم اقساما
الاول ان يقترن به قرائن خارجة عن نفس الخبر ولوازمه العقلية عند مبتدئ للعلم
بصدق قائله وقرائن اخرى ايضا تدل على صحة متنه وبقي القسم الاول من القرائن المرّ
المفيدة للعلم بصحة الخبر في نفسه والقسم الثاني القرائن المفيدة لصحة متن الخبر والثاني
من اقسام خبر الواحد هو ما اقترن بالقسم الاول من القرائن دون الثاني الثالث انه هو
يقترن بالثاني لا الاول والرابع هو الذي لا يقترن بشيء منهما مثال الاول ان يخبر من
علمنا صدقه باعتبار القرائن بان النبوة قال ان العالم حادث وهو صوم رمضان
او نحوهما مما يدل على صحة متنه برهان او نص من كتاب او سنة متواترة او اجماع
مثال الثاني فلان يخبر من علمنا صدقه كذلك بان النبوة قال ان العالم حادث او صوموا
التسليم في الصلوة واجب والمعصوم ثم قال القهقهة توجب الوضوء فنحن نقطع بان
النبوة والامام ثم قال احد هذين القولين ولا نقطع بان التسليم واجب بالمعنى المصطلح
لاحتمال ان يقصد من الوجوب الاستحباب المؤكد وكذا لا نقطع بايجاب القهقهة
للوضوء اذ يمكن صدوره تقية او انتقاء المصلحة اخرى لا نعلمها وليس هنا دليل
عقلي ولا كتاب ولا سنة متواترة ولا اجماع على وجوب التسليم وايجاب القهقهة
ومثال الثالث ان يخبر من لا نعلم صدقه ولا كذبه بان النبوة مثلا قال صوموا شهر
رمضان فنحن وان لم نعلم صدق الراوي ولكن نعلم صحة المتن وهو وجوب الصوم بالكتاب
والسنة والاجماع قال الشيخ رة في العدة بعد ان ذكر القرائن المفيدة لصحة مضمون
الخبر وهي ما اشرنا اليه من دليل العقل وغيره فهذه القرائن كلها تدل على صحة متضمن
اخبار الآحاد ولا تدل على صحتها في نفسها لما بينا من جواز كونها مصنوعة وان وافقت
تلك الادلة انتهى كلامه اعلى الله مقامه ومثال الرابع واضح من الامثلة المتقدمة قوله رح

اختلف

البحث الثاني اختلف العلماء في حجية خبر الواحد العاري عن قرائن القطع فالاكثر من علمائنا الباحثين في الاصول على انه
حجة كالشيخ المفيد وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس وهو القاضي ابن بابويه في كتاب الغيبة والظاهر من كلام المحقق والشيخ الطوسي
ايضا بل نقل بعد قائلا انه مجمع على حجية خبر الواحد متى تقدم على العلامة والسيد المرتضى يدعي الاجماع من الشيعة على انكاره كالقياس
من حيث ان في ثبوته اصلا ولكن الحق انه حجة كما اختاره المتأخرون منا وجمهور العامة لوجوه متن

اختلف العلماء في حجية خبر الواحد الخالي عن قرائن القطع اه اقول لا يخفى ان النزاع في
حجية خبر الواحد المقرون بالقرائن المفيدة لصحة متضمنه سواء اقترن بما يفيد صحته في نفسه
ام لا او الادلة الاخر اعتضادنا عن ان ننظر مثل هذا الخبر ثم ربما يلاحظ لتكثير الادلة والثاني
واما الخبر المقرون بما يفيد صحته في نفسه دون متضمنه فيتصور النزاع فيه لكن من جهة
صدقه وصحته في نفسه بل من جهة اخرى وهي جواز العمل بمتضمنه لو كان لفظه ظاهرا
لا نص فيه فيجوز ان مثل هذا الخبر لعل الكاتب جزء من القواطع المذكورة على العمل بخلاف
متضمنه فيجب ترك العمل به اتفاقا ولا فائدة في صدقه في نفسه وترك العمل به قال
الشيخ رة في العدة ايضا بعد ان ذكر القرائن الموجبة للعلم بخلاف متضمنه الخبر وهي الادلة
القطعية المذكورة واما قلنا ذلك يعني ايجاب ترك الادلة لترك العمل بالخبر لانه منع توجب
العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم وانما يقتضي غالب الظن والظن لا يقابل العلم ثم قال ولا
يجب على هذا ان نقطع على بطلانه في نفسه لانه لا يمتنع ان يكون الخبر في نفسه صحيحا
وله وجه من التأويل لا نقف عليه او خرج على سبب خفي علينا الحال فيه او تناول شخصا
بعينه او خرج مخرج التقية وغيره من الوجوه فلا يمكننا ان نقطع على كذبه وانما يجب
الامتناع من العمل به حسب ما قدمناه انتهى كلامه رفع مقامه اقول الذي ظهر لي هو انه يحصر
فرض الخبر من القسم الرابع وتكلم فيه ولكنه لما كان جاز بانه نحن اجرينا فيه وان لم
دليل على خلاف متضمنه فالمفروض عدم دليل قطعي يوافقه ثم ان كان لفظه نصا على
المراد منه فلا نزاع في وجوب العمل به وان كان ظاهرا فيتصور النزاع من الذين يقولون
ان الاصل عدم اتباع الظن الا ما اخرجه الدليل ولا دليل هنا الا ما كنا اذا نظرنا الى
الادلة التي اثبتت هذا الموضع من قبل المجوزين كاشفه لا انهم يقولون ان لنا نجا كم
ما سنبينها الا ان علمنا ان النزاع ليس في صحة الاسناد الى الخبر الواحد وجواز العمل به من
جهة ظنية متنه بل من جهة حال سنده فينبغي ان يكون النزاع في القسم الرابع واما الطبنا

الكلام لئلا يتوهم بعض القاصرين ان النزاع في القسم الثاني اذا عرفت هذا فنقول المشهور
بعدم الحجية من السيد وموافقيه وبالحجية من الشيخ ومتابعيه وقد قطع بعض العلماء
بانه لا مخالفة بين هذين الجليلين والمسألة كانت وفاقية وان لم يقطع ولكنه قال بالظهور
فهنا مقامات الاول في نقل كلامهما والثاني في الاشارة الى مواضع من كلام الشيخ
تدل على المخالفة وما يتبع هذا الشأن اما المقام الاول فقال السيد على ما نقل عنه في
المقام انا نعلم علما ضروريا لا يدخله في مثله ريب ولا شك ان علماء الامامية يذهبون
الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا
دلالة وقد ملؤوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه
ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقل ان يتعبد الله بالعمل
باخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس
في الشريعة وحظره وقد قال في المسألة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين
في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم
لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي
القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم ثم قال وقد اورد السيد
على نفسه في بعض كلامه سؤالا ان هذه النقطة فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى
اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب
ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية
وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع الاختلاف فيه بينهم محصوله انه اذا امكن تحصيل
القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل به والا كنا مخيرين بين الاقوال
المختلفة لفقد دليل التعيين ثم قال ايضا ان السيد قد اعترف في جواب المسائل
التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او

بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة
في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد انتهى ودلالة كلامه قدس سره على عدم حجية القسم
الرابع مما لا ريب فيه ويستفاد من مجموع كلامه ان المجرد عن الخبر المتواتر والآحاد المحفوفة
بالقرينة المفيدة للقطع بصدق الخبر في نفسه والاجماع وكذا ندرة لم يذكر الآحاد في جواب المسائل
لانها مع القرينة في حكم المتواتر فاكتفى به ويستفاد منه ايضا ان الاخبار المحفوفة بالقرائن
المذكورة اذا تعارضت واختلفت فان كان هناك قرينة على القطع بصدور احد المتعارضين
عمل به وطرح الآخر والا فالعمل بالتخيير بينهما وانت تعلم ان التخيير انما يتصور في الاخبار
التي لا قرينة على صحة مضمونها وان الترجيح للقطع المذكور يتصور في اخبار يكون هناك
قرينة على صحة مضمونها وعدم صحة مضمون معارضها فلا يعمل بذلك المعارض اصلا بل لا
كما قلنا امر التخيير وانه علمنا صدقه في نفسه وقال الشيخ ره في العدة والذي اذهب اليه من
خبر الواحد انه لا يوجب العلم وانه كان يجوز ان ترد العبادة بعمل به عقلا وقد ورد جواز العمل
في الشرع الا ان ذلك موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة
ويختص بروايته ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها ثم قال بعد
ما ابطل المذاهب التي حكاها واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان من
طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي او عن واحد من الائمة عم
وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على
صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة
وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك
اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم
ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى
بشيء لا يعرفونه سالوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور

فكان راويه ثقة لا ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله وهذه عادتهم
وسجيتهم من عهد النبوة ومن بعده من الائمة الى زمان الصادق جعفر بن محمد الذي
انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما
اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط و
السهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم
لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل واستعمله على وجه المحاجة
لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤوا من قوله حتى انهم يتركون
تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد
يجري هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان قيل كيف تدعون
اجماع الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس
فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الآخر قيل له المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا
يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصون
بطريقه فاما ما يكون راويه منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك
الفرق بين ذلك وبين القياس ايضا وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد يجري
مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك فان قيل أليس شيوخكم لا تزالون يناظرون
خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك حتى ان منهم من يقول لا
يجوز ذلك عقلا ومنهم من يقول لا يجوز ذلك لان السمع لم يرد به وما رأينا احدا منهم
تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتابا ولا املى فيه مسألة فكيف تدعون انتم خلاف
ذلك قيل لهم من اشرتم اليهم من المنكرين لاخبار الآحاد انما كلموا من خالفهم في الاعتقاد
ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة للاحكام التي يروون خلافها
وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض العمل

بما يرويه

بما يرويه الا مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها فاذا خالفوهم فيها خالفوا ذلك عقلا
فقد دللنا انها معلوم على بطلان قوله وبينا ان ذلك جائز فمن انكره كان محجوجا بذلك
على ان الذين اشير اليهم في السؤال اقوالهم متميزة بين اقوال الطائفة المحقة وقد علمنا انهم
لم يكونوا ائمة معصومين وكل قول علم قائله وعرف نسبه وتميز من اقاويل سائر الفرقة المحقة
لم يعتد بذلك القول لان قول الطائفة انما كان حجة من حيث كان فيها معصوم فاذا كان
القول صادرا من غير معصوم علم ان قول المعصوم داخل في باقي الاقوال ووجب المصير اليه
على ما بيناه في باب الاجماع فان قيل اذا كان العقل يجوز العمل بخبر الواحد والشرع قد ورد
به فما الذي حملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه اصحاب الحديث
من العامة عن النبوة وهلا عملتم بالجميع او منعتم من الكل قيل العمل بخبر الواحد اذا كان
دليلا شرعيا عندنا فينبغي ان نستعمله بحيث قررته الشريعة والشرع يرى العمل بما يرويه
طائفة مخصوصة فليس لنا ان نتعدى الى غيرها كما انه ليس لنا ان نتعدى من رواية العدل
الى رواية الفاسق وان كان العقل مجوزا لذلك اجمع على ان من شرط العمل بخبر الواحد ان
يكون راويه عدلا بلا خلاف وكل من اسند اليه ممن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت
فسقه فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره فان قيل هذا القول يؤدي الى ان يكون الحق في جهتين
مختلفتين اذا عملوا بخبرين مختلفين والمعلوم من ذلك انه لا يكون الحق في جهتين بجهة
من خالفهم في الاعتقاد فاما ان يكون المعلوم من ذلك انه لا يكون الحق في جهتين اذا كان
صادرا من خبرين مختلفين فقد بينا ان المعلوم خلافه والذي يكشف عن ذلك ايضا ان
من منع العمل بخبر الواحد يقول ان ههنا اخبارا كثيرة لا ترجيح لبعضها على بعض والانسان
فيها مخير فلو ان اثنين اختار كل واحد منهما العمل بواحد من الخبرين أليس كانا يكونان مختلفين
وقولهما حق على مذهب هذا القائل فكيف يدعي ان المعلوم خلاف ذلك ويبين ذلك
ايضا انه قد روي عن الصادق انه سئل عن اختلاف اصحابه في المواقيت وغير ذلك

فقال لهما انا خالفت بينهم وترك الانكار للاختلاف ثم اضاف الاختلاف الى انه امرهم بذلك فلولا
ان ذلك جائز لما جاز ذلك منه ع ثم قال فان قيل تعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم
ان رواتها اكثرهم كما رووها رووا ايضا اخبار الجبر والتشبيه وغير ذلك من الغلو والتناسخ
وغير ذلك من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه امثال هؤلاء قيل لهم ليس كل الثقات
نقل حديث الجبر وغير ذلك مما ذكروا في السؤال ولو صح انه نقله لم يدل على انه كان معتقدا
لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه شيء من الروايات لا
لانه يعتقد ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم
وارتفاع النزاع فيما بينهم فاما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال فان قيل كيف تعولون
على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية والفطحية
وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون
راويه عدلا عند من اوجب العمل به وهذا مفقود في هؤلاء وان عولتم على عملهم دون
روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك يدل على جواز
العمل باخبار الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول ان جميع الاخبار يجوز العمل بها
بل لها شرائط نحن نذكرها فيما بعد ونشير هاهنا الى جملة من القول فيه فاما ما يرويه العلماء
المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك بهذا السؤال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح
الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم
الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان من اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة
بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير
من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا
غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما
قلناه في اصحاب الجملة وليس لاحد ان يقول ان هؤلاء ليسوا من اصحاب الجملة لانهم اذا سئلوا

٨٦

عن التوحيد او العدل او صفات الله تعالى او صحة النبوة قالوا كذا روينا ويروون في
ذلك كله الاخبار وليس هذا طريقة اصحاب الجملة وذلك لانه لا يمتنع ان يكون هؤلاء اصحاب
الجملة وقد حصل لهم المعارف بالله تعالى غير انهم لما تعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك
احالوا على ما كان سهلا عليهم وليس يلزمهم ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان يكون دليلا الا
بعد ان يتقدم المعرفة بالله وانما الواجب عليهم ان يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة
على ما قررناه فما يتفرع عليه من الخطأ فيه لا يوجب التكفير ولا التضليل واما الفرق الذين
اشاروا اليهم من الواقفية والفطحية وغير ذلك فعن ذلك جوابان احدهما ان ما يرويه
هؤلاء يجوز العمل به اذا كانوا ثقات في النقل وان كانوا مخطئين في الاعتقاد اذا علم
من اعتقادهم تمسكهم بالدين وتحرجهم من الكذب ووضع الاحاديث وهذه كانت طريقة
جماعة عاصروا الائمة ع نحو عبد الله بن بكير وسماعة بن مهران ونحو بني فضال من المتأخرين
عنهم وبني سماعة ومن شاكلهم فاذا علمنا ان هؤلاء الذين اشرنا اليهم وان كانوا مخطئين
في الاعتقاد من القول بالوقف وغير ذلك كانوا ثقات في النقل فما يكون طريقه هؤلاء
جاز العمل به والجواب الثاني ان جميع ما يرويه هؤلاء اذا اختصوا بروايته لا يعمل به وانما يعمل
به اذا انضاف الى روايتهم رواية من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح فحينئذ يجوز
العمل به فاما اذا انفرد به فلا يجوز ذلك على حال وعلى هذا سقط الاعتراض واما ما يرويه
الغلاة ومن هو مطعون عليه في روايته ومتهم في وضع الاحاديث فلا يجوز العمل بروايته
اذا انفرد فاذا انضاف الى روايته رواية بعض الثقات جاز ذلك ويكون ذلك لاجل رواية
الثقة دون روايته واما المجبرة والمشبهة فاكثر ما سمعنا انهم كانوا يروون ما يتضمن الجبر
والتشبيه وليس روايتهم لها دليلا على انهم كانوا معتقدين لصحتها بل بينا الوجه في
روايتهم لها وانه غير الاعتقاد لمتضمنها ولو كانوا معتقدين للجبر والتشبيه كان الكلام
على ما يروونه كالكلام على ما يرويه الفرق المتقدم ذكرها وقد بينا ما عندنا في ذلك

جملة كافية في ابطال هذا السؤال فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه
الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها لاجلها عملوا بها
ولو تجردت لما عملوا بها واذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها قيل لهم القرائن التي
تقترن بالخبر وتدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع
والتواتر ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الآحاد ذلك لانها
اكثر من ان تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس في جميعها يمكن الاستدلال
بالقرآن لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه او دليله ومعناه ولا في السنة المتواترة لعدم
ذكر ذلك في اكثر الاحكام بل لوجودها في مسائل معدودة ولا في اجماع لوجود الاختلاف
في ذلك فعلم ان ادعاء القرائن في جميع هذه المسائل دعوى محالة ومن ادعى القرائن في
جميع ما ذكرناه كان السبر بيننا وبينه بل كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه مدافعا لما يعلم
من نفسه ضده ونقيضه ومن قال عند ذلك اني متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما
كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد
الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا
على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه ومما يدل ايضا على جواز العمل بهذه الاخبار التي اشرنا اليها
ما ظهر بين الفرقة المحقة من الاختلاف الصادر عن العمل بها فاني وجدتها مختلفة المذاهب في
الاحكام يفتي احدهم بما لا يفتي به صاحبه في جميع ابواب الفقه من الطهارة
الى باب الديات من العبادات والاحكام والمعاملات والفرائض وغير ذلك مثل اختلافهم
في العدد والرؤية في الصوم واختلافهم في ان التلفظ بثلاث تطليقات هل يقع واحدة
ام لا ومثل اختلافهم في باب الطهارة في مقدار الماء الذي لا ينجسه شيء ونحو اختلافهم
في حد الكر ونحو اختلافهم في استيناف الماء الجديد لمسح الرأس والرجلين واختلافهم في
اعتبار اقصى مدة النفاس واختلافهم في عدد فصول الاذان والاقامة وغير ذلك في سائر

ابواب الفقه حتى ان بابا منه لا يسلم الا وجدت العلماء من الطائفة مختلفة في مسائل منه
او مسألة متفاوتة الفتاوى وقد ذكرت ما ورد عنهم عليهم السلام من الاحاديث المختلفة التي تختص
الفقه في كتابي المعروف بالاستبصار وفي كتاب تهذيب الاحكام ما يزيد على خمسة آلاف حديث
وذكرت في اكثرها اختلاف الطائفة في العمل بها وذلك اشهر من ان يخفى حتى انك لو تأملت
اختلافهم في هذه الاحكام وجدته يزيد على اختلاف ابي حنيفة والشافعي ومالك ووجدتهم
مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع احد منهم موالاة صاحبه ولم ينته الى تضليله وتفسيقه
والبراءة من مخالفه فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما جاز ذلك وكان يكون
من عمل بخبر عنده انه صحيح يكون مخالفه مخطئا مرتكبا للقبيح يستحق التفسيق بذلك وفي
تركهم ذلك والعدول عنه دليل على جواز العمل بما عملوا به من الاخبار فان تجاسر
الى ان يقول كل مسألة مما اختلفوا فيه عليه دليل قاطع ومن خالفه مخطئ فاسق يلزمه تفسيق
الطائفة باجمعها وتضليل الشيوخ المتقدمين كلهم فانه لا يمكن ان يدعى على احد موافقته في
جميع احكام الشرع ومن بلغ الى هذا الحد لا يحسن مكالمته ويجب التغافل عنه بالسكوت
وان امتنع من تفسيقهم وتضليلهم فلا يمكنه الا ان العمل بما عملوا به كان حسنا جائزا اما
وعلى اصولنا ان كل خطأ وقبيح كبير فلا يمكن ان يقال ان خطأهم كان صغيرا فالحط لا يذهب
اليه المعتزلة لما جعل الله لهم في ذلك الموالاة وتركوا التفسيق فيه والتضليل فان قال قائل
اكثر ما في هذه الاعتبارات يدل على انهم عذروا الآخذين بالعمل بهذه الاخبار وانه قد
عفي عنهم وذلك لا يدل على صوابهم لانه لا يمتنع ان يكون من خالف الدليل منهم اخطأ
ثم استحق العقاب الا انه عفي عنه من خطائه واسقط عنه ما استحقه من العقاب
قيل له الجواب عن ذلك من وجهين احدهما انا قد بينا ان عندنا ان كل المذاهب هو هذا وان
من عمل بهذه الاخبار لا يكون فاسقا استحق العقاب فاذا سلم لنا ذلك ثبت لنا ما هو
الغرض المقصود والثاني فان ذلك لا يجوز لانه لو كان قد عفي لهم عن العمل بذلك مع انه قبيح

بتجويز العقاب واسقط عقابهم لكانوا مغرين بالقبيح وذلك لا يجوز لانهم اذا علموا انهم
اذا علموا بهذه الاخبار لا يستحقون العقاب لم يمنعهم من العمل بها صارف فلو كان فيها
ما هو قبيح لعمل به السائغ ذلك على حال ثم قال فعلم بذلك ايضا على صحة ما ذهبنا اليه انا
نجد ان الطائفة ميزت الرجال الناقلة لهذه الاخبار فوثقت الثقات منهم وضعفت الضعفاء
وفرقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته ومن لا يعتمد على خبره ومدحوا الممدوح منهم وذموا
المذموم وقالوا فلان متهم في حديثه وفلان كذاب وفلان مخلط وفلان مخالف في المذهب
والاعتقاد وفلان واقفي وفلان فطحي وغير ذلك من الطعون التي ذكروها وصنفوا في
ذلك الكتب واستثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارسهم حتى ان واحدا
منهم اذا انكر حديثا نظر في اسناده وضعفه براويه هذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه
لا تنخرم فلولا ان العمل بما سلم من الطعن ويرويه من هو موثوق به جائز لما كان بينه
وبين غيره فرق وكان يكون خبره مطرحا مثل خبر غيره فلا يكون فائدة لشروعهم فيما
شرعوا فيه من التضعيف والتوثيق وترجيح الاخبار بعضها على بعض وفي ثبوت ذلك
دليل على صحة ما اخترناه هذا هو الكلام في المقام الاول واما المقام الثاني فاقول فيما
نقلناه عدة مواضع دالة على ان محل النزاع القسم الرابع احدها انه ذكر في بيان محل
النزاع ان الخبر الذي لا يوجب العلم ثم شرط في قبول خبر الواحد شرائط هي كون الراوي اماميا
عدلا غير مطعون في روايته وكون الخبر غير محفوف بقرائن تفيد صحة المتضمن فخرج الثلثة
الاول من اقسام خبر الواحد عن محل النزاع اما الاول فلوجهين اولهما هو ان العمل به غير
مشروط بملاحظة حال الراوي لانا فرضنا القطع بصدقه لاجل القرائن وثانيهما كونه
موجبا للعلم يكون متضمنه محفوفا بقرائن الصحة واما الثاني فللوجه الاول واما الثالث
فللوجه الثاني فبقي الرابع محل النزاع وثانيها انه قال في الاستدلال بان الطائفة
عملت بها في الكتب والاصول المسندة الى الثقات اذ الاقسام الثلثة لا تحتاج العمل بها الى

الاسناد اذ لا تخلو القسم الرابع وثالثها انه اعترض بتحقق الاجماع على عدم جواز العمل به ولا
معنى لتوهم الاجماع في الثلثة الاول حتى يحتاج الى الجواب ورابعها جوابه عن الاعتراض
الثاني بان الشيخ فرق بين الموافق والمخالف اذ لا معنى للفرق مع القطع بصدق الراوي
كما لا معنى لاثبات خبره وخامسها نقض قول القائل بالمنع بانه يقول بالتخيير في الاخبار
التي يعمل بها فيلزم ان يكون الحق في جهتين فما هو جوابه فهو جوابنا ووجه الدلالة ان
الاخبار المتعارضة عند هذا القائل لا يمكن ان يكون من القسم الثاني لانه لا يعمل بالرابع
كما هو المفروض وتعارض خبرين من القسم الاول والثالث مستلزم لاجتماع المتقابلين لان
منهما لازم لدلالة الادلة القاطعة على صدق المتضمن في هذين القسمين فوجود المتقابلين
منهما موجب لصدق متضمنيهما وقد فرضنا تقابلهما فبقي القسم الرابع محلا للنزاع
وهو الذي يقول الشيخ بعمله والمانع ويقول بالتخيير يلزمه كون الحق في جهتين وسادسها
جوابه عن الاعتراض الذي ذكرها بعد هذا لان وجه ملاحظة حال الراوي وقد عرفت
انها انما تتحقق اذا كان النزاع في القسم الرابع وبالجملة في كلامه مواضع اخرى ايضا تظهر
دلالتها على ما قلناه بادنى تامل فتامل فظهر ان الشيخ يعمل بهذه الاخبار المدونة في اصول
الامامية وكتبهم وهو الذي يجب المصير اليه على جواز العمل بها وانها لا تخلو من القسم الرابع فقد
يكون الراوي اما اماميا او فطحيا او مخالفا اخر من فرق الشيعة وهو يجوز العمل بالجميع
وينهى الاجماع على جواز العمل بالكل الا ما دلت القرائن على بطلان متضمن الخبر وهذا
الذي فهم من كلامه المحقق فانه نقل ما يدل عليه في اصوله وذهب شيخنا ابو جعفر
الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه
لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ودونها الاصحاب لا ان كل
خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل
بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه

الكتب المدونة بين الاصحاب معمول بها وقال في المعتبر افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا
لكل خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي ص ستكثر بعدي
القالة علي وقول الصادق ع ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعض عن هذا الافراط
فقال كل سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم
يتنبه على ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد يعمل
بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وافرط آخرون في طرف رد الخبر حتى احالوا استعماله
عقلا واقتصر آخرون فلم يروا العقل مانعا لكن الشرع لم ياذن في العمل به وكل هذه
الاقوال منحرفة عن السنن والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته
عمل به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحه اقول فقد وقع هنا افراط وتفريط
آخر وهو ان البعض جعل قول الشيخ ولم تكن هناك قرينة الى قول ونحن نذكر القرائن
فيما بعد وقد ذكرناه عند نقل كلامه دليل يدل بنفسه من بعضهم نقول الحر على ان
الشيخ يقول بجواز العمل بالقسم الرابع ولا يخفى على المتامل ان عدم قرينة تخص المحفوف
كما يكون في الرابع يكون في الثالث ايضا فيمكن ان يقول احد ان الشيخ يعمل بالثالث لانه
وهو الذي يعمل به السيد ايضا فاتفقا وارتفع النزاع وقد قلنا ان بعض الفضلاء
قطع بعدم الخلاف بين هذين الجليلين وقد عرفت ما فيه هنا نقل صاحب المعالم قال انه
بعد الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وامثاله مخالفتهم للسيد ره ايضا اذ كانت
اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم ع واستفادة الاحكام منهم
وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ره ولم يعلم انهم اعتمدوا على
الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه وتفطن المحقق ره وقال ره ما نبه المحقق ره من كلام
الشيخ فهو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه انتهى كلامه ره ووقع بعد ماله
وقال الشيخ الفاضل المحدث شهاب الدين العاملي في رسالته بعدما استخرج ذكره

صاحب

صاحب المعالم قدس سره ولقد احسن النظر وفهم طريقة السيد والشيخ من كلام المحقق كما
هو حقه والذي يظهر منه انه لم يعتمد على الاصول الشيخ وانما فهم ذلك مما نقله المحقق ره
ولو راه الصدوق بالحق اكثر من هذا وكم له من تحقيق ابان به عن غفلات المتاخرين
كالعلامة وغيره وفيما ذكره كفاية لمن طلب الحق وقد نقلنا كلام الشيخ وهو صريح في انه
المحقق موافق لما يقوله السيد فلا ندري ما الذي اوقع العلامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخ
في العدة من انه يجوز العمل بخبر العدل الامامي ولم يتامل بقية الكلام كما تامله المحقق
ليعلم انه انما يجوز العمل بهذه الاخبار التي رواها الاصحاب واجمعوا على جواز العمل بها
وذلك مما يوجب العلم بصحتها لا ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به الا ترى كيف نص
بان اكابر الفرقة الناجية واصحاب الائمة ع مع نقدهم على اصول الدين ووقوعهم
طريق اليقين ان يعولوا فيها على اخبار الآحاد المجردة مع ان مذهب العلامة وغيره
انه لابد في اصول الدين من الدليل القطعي وان المقلد في ذلك خارج من ربقة الاسلام
والعلامة هو واتباعه كثير من هذه الغفلات لاعتمادهم على كتب اصول العامة ومن تتبع
كتب القدماء وعرف احوالهم قطع بان الاخبار التي من اصحابنا لم يكونوا يعولون في
عقائدهم الا على الاخبار المتواترة والمحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم واما خبر الواحد
فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والافتاء لانه من باب الشبهات والله الهادي
اقول الذي دعا هذين الفاضلين لاشتباه الوهم الى العلامة طاب ثراه هو حيث ان
دعوى الشيخ الاجماع من الطائفة على العمل بما لا يفيد القطع بصدوره من الاخبار من
الائمة ع ولا يذهب على متامل عدم الاستلزام كيف وكل محصل يعلم انه لا مانع من الاجماع
على العمل بالادلة الظنية وانه يجوز ان يقول المعصوم ع شفاها اني جوزت لكم العمل
بالاحاديث المروية عني وان لم تقطعوا بصدورها عني وان اصحاب الائمة كانوا متمكنين
من الاخذ بطريق القطع فالاول ثابت مع تمكن الكل لجميع الاحكام في جميع الازمنة

الاول انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها انما يثبت بالخبر الغير القطعي بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر ذلك فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان **الثاني** انا نقطع بعمل اصحاب الائمة عليهم السلام بخبر الواحد بحيث لا يبقى للمتتبع شك في ذلك ونقطع بعلم الائمة بذلك والعادة قاضية بوجوب تواتر المنع عن الائمة لو كان العمل بها في الشريعة ممنوعا مع انه لم ينقل عنهم حرف واحد في المنع بل الظاهر كثير من الاخبار جواز العمل بها كما سنقف عليه فيما بعد ان شاء الله تعالى ويؤيده اطباق العلماء على رواية اخبار الآحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول منها والمردود وقال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية عن الائمة والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم **متن**

والثاني ان كون الاخبار عندهم محفوفة بالقرائن لا يفيد التيقن بما اشار اليه لاحتمال اخذها عن المعصوم ع وان كان فاسدا بقطع بما سمعه هو عنده ع وان كذا ما نحن ولست ادعى عدم جواز تحقق القرائن المتيقنة بل اقول بجوازه لمن ان يخرج عنه ايضا ولكن اقول بعدم دلالة كلامه على تحققها له واما المحقق فقال بان الشيخ اعتمد على الاخبار المحفوفة فكلامه في كلامه ما يدل على هذا والمقابلة الى في قوله لا تعتبر في قبلة الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحه يدل على ان كل ما يقبله الاصحاب لا يجب ان يكون محفوفا بقرائن الصحة نعم هذا اولى في كلام الشيخ مواضع اخر يظهر منها صحة ما نقلناه كما في الحاشية ان شاء الله تعالى واما الطبرسي فلان المقام من مواقع الانظار مع الاقدام نسأل الله العفو عن العثرات **قوله** ره الاول انا نقطع ببقاء التكليف الخ اقول حاصله ان باب القطع بالمكلف به منسد علينا في الاكثر وطريق الظن منحصر في جهة الاخبار كالقياس ونظائره فقد منع من سلوكها دونها فلو فرضنا ان العمل باخبار الآحاد غير جائز للزم اما سقوط التكليف او التكليف بالمحال وهو تحصيل القطع وكلاهما معلوم الاستحالة اقول هذا اصطلاح السيد ره مع المتاخرين المجتهدين لان منع السيد ره كما يظهر مما نقلنا عنه سابقا مبني على امكان حصول القطع لادعائه ان اكثر الاخبار محفوفة بقرائن مفيدة للقطع والمتاخرون يقولون ببقاء الحجة بحسب زمانهم ولكنهم يقولون بعدم تحقق القرائن لهم وكان السيد ره لا يجوز المنع على تقدير صدق هذه الدعوى ولا يمنع ظاهرا الا بعض على اشتمال الاخبار بحيث يجيء الكلام المتعلق بهذه الدعوى **قوله** ره الثاني انا نقطع الخ يمكن ان يقال ان من عاصر الائمة ع انما عمل بالخبر المحفوف بالقرينة والشاهد يرى ما لا يراه الغائب فمن اين لنا تيقنها ولكن الانصاف ان المتتبع كاشف عن عملهم بما حصل الظن بقول المعصوم ع من جهة الخبر **قوله** ره مع انه لم ينقل عنهم حرف واحد في المنع اقول الآيات والروايات الدالة على المنع عن اتباع الظن مطلقا يكفي لهذا المنع الخاص بل الحق ان ادلة جواز العمل

والحق انه لا يظهر من كلام الشيخ انه يعمل بخبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للقطع نعم هو يفسر القرائن وذكر فيها امورا لا يمكن اثبات قطعيتها **الثالث** ظواهر الروايات فانها كثيرة منها ما رواه الكليني باسناده عن المفضل بن عمر قال قال لي ابو عبد الله ع اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك فانه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه الا بكتبهم فان ظاهرها جواز العمل بالكتب من الاخبار بغير اسناد فان تواترها او احتفافها بالقرائن المفيدة للقطع بعيد جدا ومنها ما رواه في الصحيح عن محمد بن الحسن بن ابي خالد شنبولة قال قلت لابي جعفر الثاني ع جعلت فداك ان مشايخنا رووا عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم فلم ترو عنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا فقال حدثوا بها فانها حق ومنها ما رواه في الصحيح ايضا عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى ع قال قلت اصلحك الله انا نجتمع فنتذاكر ما عندنا فما يرد علينا شيء الا وعندنا فيه شيء مسطر وذلك مما انعم الله به علينا بكم ثم يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء فينظر بعضنا الى بعض وعندنا

خصصت فقيدت تلك الآيات والاخبار **قوله** ره والحق انه الخ قد عرفت ان كلام الشيخ يدل على العمل مع عدم القرينة **قوله** ره نعم انه قد علمت ان القرائن قسمان والتي ذكرها الشيخ ليست مبنية للقطعية صدور الخبر والحق ان الاكثر لم يلتفتوا الى هذه الدقيقة فخلطوا احد القسمين بمقام الآخر فتدبر **قوله** ره الثالث اقول الاستدلال باخبار الآحاد على حجية خبر الواحد غريب الا ان يدعي التواتر المعنوي ويبقي السائل حتى يظهر الحق **قوله** ره بعيد جدا دعوى البعد في مقام الاستدلال لا يجدي لان المانع يكفيه الاحتمال الا ان يدعى ان ظاهر الاستدلال الاصولية تظاهر بظنون **قوله** فورد ع حدثوا بها انه يدل صريحا على جواز العمل بالكتب اذا علم انتسابها الى اربابها بان يكون اتصال السند الحق والتيقن والتبرك واجازة الراوي عنه ع تدل على انها غير محفوفة بالقرائن المفيدة للقطع مع ان الاستجازة اللازم الا ان يكون غرضه الاستجازة ان يرويها عن الرواة بعنوان حدثنا واخبرنا مع عدم سماع الكتب ولكن قوله ع فانها حق يدل بظاهره على ان غرضه طلب الرخصة في الرواية مع عدم القطع بالحقية **قوله** ره ومنه تقريبا الخ ليس فيه ما يدل على جواز العمل بما في الكتب على تقدير التسليم ليس الظهور فيه ان ما في الكتب لم يكن مقطوعا به عند السائل مع ان قوله ع وان جاءكم ما لا تعلمون يدل على عدم جواز العمل بالظن الا ان يقال ان العلم هنا يشمل الظن ايضا ولا يخفى ما فيه **قوله** ره اذ لا دخل له الخ اقول لا دخل لتوثيق الراوي في القرائن المفيدة للقطع فدخله يدل على انا نعول على قول الراوي ويحتمل وجوها الاول ان يكون الراوي الحديثين المختلفين ثقة والثاني ان يكون غير ثقة والثالث ان يكون الراوي لاحدهما ثقة والآخر غير ثقة فلم يستفصل ع بل اجاب بان شرط العمل وجدان الشاهد وظاهره انه لا ينحصر القطع بالثقة الخبر ثقة لا تفاوت بين الراوي العدل والفاسق وهو كما ترى يشهد بخلاف ما يدعيه المقررة والعبرة انما هو بجوابه ع لا بسؤال السائل **قوله** ره وهو يدل الخ اقول القول بالحجية مع هذا الشرط ان لم يكن خرقا للاجماع فلا باس به هذا

[illegible]

او لا شك فيه علمهم ثم بعدم انتفائها الى حد القطع وقد يحتج على هذا المطلب بالآيات كقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون حيث تدل على وجوب الحذر بانذار الطائفة من الفرقة وهي يصدق على
واحد كالفرقة على الثلثة فيفيد وجوب اتباع قول الواحد وهو المطلوب وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين حيث يدل بمفهومه على انتفاء التبين والتثبت عند خبر العدل فاما ان لا او القبول فالاول يوجب كون
العدل اسوء حالا من الفاسق وهو باطل فيكون الحق هو الثاني وهو المطلوب والاول مرتان الاستدلال بهذه الآيات ما يرد على كل
بالاولى ان المتبادر من الطائفة الزيادة على الاثنين فان قال ان المراد بالفرقة من ذكره اهله تعالى اهل كل حي حي وقرية قرية وايضا
نقله يجتمع واحد من كل ثلثة فالظاهر بلوغ المخبرين عدد التواتر لان الغالب في الاحياء والقرى الكثرة العظيمة وبعد عن نوطن ثلثة اشخص
من الرجال في الفناء والصبيان في موضع
لا يكون لهم رابع بل خامس متن

او لم يكن الاقتضاء وهو مفيد للقطع بصدور الخبر او بكونه الامام قائلا بمضمونه لموافقته لها
او لو كان كذلك لم يكن من محل النزاع قوله ره او لا شك ان من المثل الناس من يرى في الاحراء
الغائب فمن ابن يعلم ان حال الراوي في الثقة والعدالة او الحرف من ظهور شاعة
الاقراء او غيرها من حال المروي عنه في وجوه دواعي الكذب عليه وتقليلها والحرف عنه
وتعدد دعيهما او حال الرواية في موافقتها لصريح العقل والنقل وكون مضمونها يجب
بنوع اختلافه وعلمه وغير ذلك من القرائن ليست حاصلة للحاضرين ولا ينتهي الى حد
القطع مع ان الغرض من ابلاغ نظائر هذا المضمون ليس افادة العلم والعمل بل بما
تذكر واحضار فلا شك ان يجيب ليس في اسيحانه وان ليس للانسان الا ما سعى يكاف الجزء
الاول من هذا الخبر صريح العقل الثاني منه فان من لا انا اعلى نجاته نجيه في
الدنيا ثم هو خالف دلالة نفسه فترجح الموافق بضاعته ويحسن والمخالف بذاته
وحقوق جنبين يكون من اعظم الناس حسرة فكيف يثواب الاخرة وحطاما واشد لا الرة
بهذا الخبر مع قوله تعالى بسطرها ايضا اطلاق الانذار الحقي علم بعلوم محيب قوله ره
المتبادر الخ قد يبنى على تقدير التسليم ان ما فوق الاثنين ليس حد التواتر فيثبت جواز العمل
بل وجوبه بقول الثلثة وهو يثبت فيها ثبت في الواحد ايضا لعدم القائل بالفصل وقيل
على هذا نحو حمل الطائفة على الواحد فصح الجمع وتحرام فيجعل ليتفقهوا في الدين بها في
عن ذلك السبيل يظهر بهذا ان المراد من الطائفة الجماعة واجيب عنه بان المرجع الطوائف
المدلول عليها بقوله من كل فرقة منهم طائفة وبدل عليه حقيقة قولنا لولا امر لا
واحد من كل فرقة غير المصلحو انسانه فظهر ان الضمير لا ينافي ارادة الواحد من الطائفة
مع ما عرفت من ان الجمعية والتواتر ليسا متلازمين فعلى تقدير كون الطائفة جماعة
يكون خبرها من اخبار الآحاد قوله ره وايضا على تقدير الخ فبدان الظاهر ان يبدد كل
واحد الجماعة الذين خرج هو منهم لا ان يجتمع الآحاد الخارجون من الفرقة فيبددوا

بجمعهم

وايضا يحتمل كون الانذار بطريق الفتوى ويحمل على الروايات ولا نزاع لاحد في قبوله وكون تقدير فتوى المجتهد وايضا اطلاق الانذار على نقل الروايات
احكام الشرعية غير متعارف فيحتمل كون المراد التخويف على ترك او فعل ما ثبت بطريق القطع وهذا انما يثابر النفس لسماعه وتحصيل به الخوف
حتى يوجب اهتمامه بالواجبات وترك المحرمات وان لم يكن خبر الواحد حجة وايضا يحتمل البعض ان يحتج خبر الواحد المشتمل على الانذار بحجة
لانتفاء الفصل بل صحة الاحتياط دون غيره والاجماع على عدم الفصل غير معلوم وايضا يحتمل ان يكون ضمير ليتفقهوا راجعا الى الباقين
من الفرقة مع العالم دون من نفر منهم وعند ذلك يحصل الاعتراضات وعلى الآية الثانية انه الاستدلال بمفهوم الصفة على الاصل على حالة
وايضا الآية واردة في شخص خاص وذكر فاسق انما هو لاعلام الصحابة بفسق ذلك الشخص الخاص وتبين حاله لا لانتفاء هذا الحكم عند انتفاء
هذا الوصف لحجج المنكرين بان العمل بخبر الواحد اتباع الظن وقول على الله بغير علم وهو غير جائز اما الصغرى فلان خبر الواحد لا يفيد العلم
وايضا النزاع انما هو فيما لا يفيد ولنا
ما يفيد ان يفيد الظن واما الكبرى فلا دلة
الكثيرة كقوله تعالى في مقام الذم ان
يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من
الحق شيئا وقوله تعالى ان هم الا يظنون
وقوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا و
ان الله قال تعالى في الآيات الكثيرة و
ان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله ولا
تقف ما ليس لك به علم متن

بجمعهم مجموع من في الفرقة ثبت وهو المستدل قوله ره وايضا يحتمل كون الانذار
قال الاستاد ره ان تخصيص الاثر بفتوى المجتهد في غاية البعد قبل ياخذه الا اراده
الاجتهاد من التفقه اصطلاح طار لم يظهر في زمان نزول الآية ولم يشع الاجتهاد في الشرع الزمان
حتى يفهم من لفظ التفقه بل الظاهر انه من سمع رواية من رسول الله صلى الله عليه وآله بل من احد من الائمة
لعدم الفرق بينهما في حجية قوله لهم عند اهل الحق يصدق عليه انه تفقه في الدين والظاهر
ان سماع اية واحضر الدلالة او حديث رسول الله صلى الله عليه وآله من احد من الحجج في مقام بيان الحكم
في التفقه واما ثانيا فان مقام بيان الحكم لان سماع احدهما غير هذا المقام لا يعد تفقه في
التفقه فانه يعلم عدم كونه منسوخا فكل من وعي رواية او اية فكانت الآية او الرواية اذا
كانت غير بين حال كونها استفادته لما ذكرنا دال على وجوب تحرى محمنه فقد اعتد انه ثابت
اما في الاول فعن الزلزل واما في الثاني فعن العمل فظهر جواز العمل بخبر الواحد في الوجوب
والحرمة بالآية فجواز سطرها في اول في هذا الكلام موضع النظر لان الظاهر ره اذ يحتمل كون
الانذار بمعنى الفتوى بما فهم من الروايات فيكون الفقيه عند الراوي الذي سمع من المعصوم
احاديث فهم منها احكاما فانذر قومه بما فهمه واطلاق الفقيه في العصر الاول على العارف
ببعض الاحكام من بعض الاحاديث كان شائعا لا يبقى بكيفيا شمول التفقه لسماع الرواية
او الآية ان كان مجردا عن الفهم وتحول الانذار لنقلها ككل لانا نقول الاول ممنوع بل شهد
المنع قوله صلى الله عليه وآله رب حامل فقه ليس بفقيه والثاني غير متعارف كما لا يخفى وبعد تسليم
نقول القياس الذي يحتمونه بطريق اولى انما يكون حجة عندنا اذا كان مدلولا التزاميا
اللزوم كالضرب بالعدم الثابت وليس هذا منه بل نقول ان الاحتياط ورفع القرينة بانتفاء
الفصل فيهما انجلاء في الباقي قوله ره وعلى الآية الثانية ان حاصل كلامه ره ان دلالة المفهوم
ظنية ضعيفة وهو المسألة نطقية بطلب فيها اليقين وان تعليق الحكم على الشرط والصفة
انما يدل على انتفاء الحكم عند انتفائهما اذا لم يظهر للتعليق فائدة سواه والفائدة هنا اعلام

[illegible]

الصحابة بصنيع الوليد الذي هو كان لا اشر في شانه فالاستادية في الرسالة فان تلك
الدليلان الاولان يعني هذا الاثنين ضعيفان في امثال هذا المقام لاشتراكهما في عدم
افادة القطع وعدم كفاية الظن في الاصول لاختصاص الثاني بضعيف ولان المفهوم
فلا تعيد بثبوت جواز العمل بظاهر القرآن بخصيصه بمسائل جزئية فرعية لا وجه له بل
لا بد له على جواز العمل به كما بدل على جواز العمل به في المسائل الجزئية الفرعية بدل على
جواز العمل به في القواعد الكلية المتعلقة بالامور الشرعية الفرعية والاصول التي لا
يصح الاكتفاء فيها بالادلة الظنية مطلقا انما هو اصول الدين لا الفقه ومن مسائل
من اصول الفقه يستدلون عليها بالادلة الظنية وليس هذا ظاهر من الظن مثل الدليل
على كون صيغة الامر والنهي للوجوب والحرمة ونحو هذا اقول نحن نطالبه بدليل جواز العمل
بمثل هذا الظاهر الذي قد ثبتنا التنازع في ظهوره وحجيته قد بينا وحديثا ما كل
ما يدل على ظهر ايا ما لم ظنية لا اشن ولا اشنع على ان النزاع في حجية المفهوم ايضا
فيما بين الاصولي والاخباري بل الاصوليون مختلفون وهذه المسألة فلو ادعي بعدم
الاجماع على جواز العمل بظاهر القرآن لا يكون المفهوم داخلا في المجمع عليه قطعا واما
الاستدلال على مثل كون صيغة الامر للوجوب ونحو هذا من الدلائل الظنية المتعلقة
بالالفاظ فالتحقيق فيه ان الاصولي يزعمه يستدل بالدليل القطعي على كون منطوق
او مفهوم ظاهر من لفظ معنى الظن بانه مراد المتكلم وبعد ثبوت هذا يقول ان الاجماع
منعقد وبحوز جميع الاصحاب على جواز العمل بما يظن انه مراد المتكلم مثلا يستدل
على كون التبادر من لفظ الامر المجرد عن القرينة في لغة العرب مخصص
حال المحاورين بهذه اللغة مخصصا موجبا للقطع ويقول ان الامر انما بعد بجريد النظر
من الرجحان قطعا فيجوز العمل بهذا المظنون قطعا والاحتمال انهم تعدوا عن ذلك
واستدلوا على اصل المطلب بالدليل الظني يصح دعوى عدم جواز القطع في الاصول ولهذا

قال

والجواب انه لا نمنع الصغرى فان اتباع الظن هو ان يكون مناط العمل هو الظن من حيث هو هو وههنا ليس كذلك وانما مناط العمل
هو كلام اصحاب العصمة المنقول عنهم واخبارهم مناط الوحي الالهي صلوات الله عليهم اجمعين بشرط عدم المخالفة للكتاب والسنة
وعدم المعارضة ونحو ذلك على ما سبق في سواء افاد الظن او لا وعلى تقدير القول باشتراط جواز العمل بها بافادة الظن ايضا لا يلزم
مقام كون مناط العمل هو الظن بل هو الخبر الخاص المشروط بالظن ولهذا لو حصل الظن بحكم شرعي من دليل شرعي لا يجوز العمل به اتفاقا
بل ومن غير تامل ايضا فصل الفرق بين اتباع الظن واتباع الخبر الخاص بشرط الظن فلا تغفل وايضا فان العمل بخبر الواحد انما هو
اتباع للدليل القطعي الدال على حجية خبر الواحد فهو اتباع للقطع ومنها منع الكبرى فان سياق الايات يقتضي اختصاصها باصول
الدين وايضا فان المطلق يقيد والعام يخص اذا وجد الدليل ونحن قد دللنا على حجية خبر الواحد منه

لم يكن الاخباريين عليهم وقد يدعى ان مباحث الالفاظ خارجة عن محل الخطاب
القطع في الاصول وهو بين ما قال الفاضل المحقق في حاشية المعالم ما لفظه ان المعنى اللغوي
خارج من ما على اعتبار القطع في الاصول الاجماع حيث لم يزل العلماء يعولون على نقل
الاحاد في اللغة كالخليل والاصمعي ولم ينكره احد عليهم من العصر السابق واللاحق فصار
ذلك اجماعا انتهى كلامه رفع مقامه اقول الحق ان التعويل على الظن في غير مباحث الالفاظ
مما لا ينبغي الجرأة عليه ثم قال الاستاد قدس سره وضعفه ولان المفهوم ممن سلم ما يدل
على جواز العمل بالقرآن والاخبار المتقدمة بدل على جواز العمل بظاهرهما وكما يكون المنطوق
ظاهرا من اللفظ كذلك كثير من المفهومات ولا دليل على اعتبار مرتبة من مراتب الظهور
التي لا يندرج المفهوم فيها ولو اعتبر هذه المرتبة من الدلالة لخرج كثير من مراتب المنطوق
ايضا عن الاعتبار ولا يقولون به ولا وجه له ايضا اقول الظاهر ان وجه المنع ضعف
المفهوم وما علم تفاوته بمراتب الظهور بعد قيام دليل تام على حجية الظاهر المظنون
من القرآن مطلقا منطوقا او مفهوما او ثابتا او خلافا فظاهر لا ريب فيه قوله قده
والجواب للحج اعلم ان الظن من حيث انه ظن والعامل كذلك اما ان يحصل له القطع
بصدور الخبر عن المعصوم عم وكذا بالحكم المستفاد منه اعني بانه حكم الله في الواقع لكونه
نصا فالمعنى اما ان يحصل له الظن او القطع بواحد والظن بالاخر او القطع او الظن
بواحد والشك في الاخر او الشك فيهما ثم الظن بالحكم قد يكون لاجل ظنية دليله وان
كان الصدور بحفوظ فيه من الحكم عليه وبه وبغيرهما من متعلقاته قطعيا كما اذا
اخبر عدل واحد من غير قرينة توجب القطع بان زيدا قائم في الدار والحال انك تعلم
مراد المتكلم من زيد والقيام وغيرهما وقد يكون لاجل الظن بمراد المتكلم من الطرفين وغيرهما
كما اذا سمعت من المعصوم يقول صلوة كذا واجبة وانت لا تعلم المراد هو الصلوة المشهورة
او الدعاء وهل الوجوب هو المتبادر بين المتفقهة الشامل للمستحب المؤكد وكذا للمظنون

انّ المراد هو الاول من معنييها فالمقطوع هو الامر الثابت وهو ثبوت احد الامرين لا احدهما
اذا عرفت هذا فنقول لا كلام في القسم الاول واما الثاني فلا شك انه اتباع الظن فيهما
ولكنه اتباع الظن خاص وهو المستفاد من الخبر وانت تعلم ان ما دل على المنع من اتباع الظن
يدل عليه مطلقا من غير تخصيص والقول بان القاطع دل على خروج هذا القسم هو الكلام
الذي يجيء بعيد من قوله وايضا الخ ولا كلام الثاني فيه فهنا الحاصل ان من ظن بكلام انه
كلام اهل العصمة وهنا بطل الوجوه عليهم السلام ونهم سند حكما لا يقطع بانه حكم الله في الواقع
بل ظنه كذلك فافتى بهذا الحكم او عمل به بهذا وعليه يجب الواقع انه افتى او عمل بالاعلم
بل بظن سواء لاحظ هذا الظن وكان هو الباعث على الافتاء او العمل او لم يحصل
لما يفتي ولا يعمل ام كان الملحوظ غيره والذي اوهم هذا الكلام من حيث انه يشير الى المهم
لان الملاحظة الاخيرة لا يجعله بحيثية بحيث في عليه معها انه افتى او عمل بالعلم وانه
افتى او عمل بالا بظن وبالجملة صدق اتباع الظن تابع للواقع لا للاعتبارات والملاحظات
والايات والاخبار الناهية عليه فيها شاملة له مع او اعتبار او لحظه على انه حيثية
اعتبرتم ان كان هذا الحيثية لو لوحظت لا خرجت الفتوى عن عنوان التابع للظن العامل
به لمنع بها الرشد وهكذا القول في القطع بالسند مع الظن بالحكم واما الظن بالسند
مع القطع بالحكم وكذا الشك في السند مع القطع بالحكم والظن من حيث استناده الى
السند فاحتمالات في بادي النظر لا اصل لها واما صورة الشك في الحكم فلا شك في عدم
جواز الافتاء واما العمل من حيث استناده الى دليله المفروض المفيد الشك في كون ما
يعمل به مراد الشارع فلم في جوازه نظر لاحتمال دخوله تحت قوله … ابان … يدين بما
لا تعلم مع وجوب عدم المانع من العقل والشرع واما من حيث دخوله تحت الاطلاقات
القطعية اما الظنية مثل قوله ثم الناس في سعة ما لم يعلموا وكل شيء فيه حلال وحرام
فهو لك حلال مع عدم المانع فنعم هذا في غير العبادة واما فيها فالظن بها مع الشك

ذكرنا

والعمل بخبر الواحد في هذا الزمان شرائط حجيتها وجود الخبر في الكتب المعتمدة الشيعة كالكافي والفقيه والتهذيب ونحوها مع عمل
جمع منهم به من غير رد ظاهر ولا معارضة لما هو اقوى منه سواء كان الراوي عدلا او لا منه

ذكرنا مطلوبين فاموراتها الشكل الا انه لا مع رخصة من الشارع في فعلهما الحاصل مع
واما مع الشك في الحكم لكونها واجبة او مستحبة فالامر هين واما الحظ خبر ابيا ذكرنا ان
ثالث قول المصنف سواء افاد الظن او لا وما في قوله وعلى تقدير العمل الخ واما قوله اتباع الدليل
القطعي وكذا قوله فلا يذاء لنا على حجية خبر الواحد فانها التخصيص والتقييد قوله والعمل
بخبر الواحد الخ ذكر في المعالم ان الحجية شروطه هو التكليف والاسلام والايمان والعدالة
الضبط وقول المصنف يجبها وجود الخبر في الكتب المعتمدة الشيعة الى اخر ما قاله لا يخلو من
مسامحة لان ظاهر هذه العبارة هو ان وجود الخبر بالنحو المذكور يستلزم تحقق الشرائط
المشهورة بين القوم مع انه لا دخل له في الراوي بحيث يشمل العادل والفاسق والمؤمن والمخالف
وايضا وجود الخبر غير مستلزم التكليف والضبط نعم يشهد التتبع بان الرواة كانوا مكلفين
حين الرواية والظاهر ان غرضه هو ان غاية هذه الشروط حصول الظن بصدق الراوي
ولا ريب في انه يحصل بوجود الخبر في هذه الكتب التي يشهد مصنفوها بانهم نقلوا ما فيها
من الاصول والكتب المعول عليها بين الائمة ظن اقوى من الظن الحاصل من مجرد خبر
العدل اذا لم يخبر بهذه الشهادة وفيه … ان العلم الشرعي يحصل … المتتبع
بان رواة الكتب لا يعتبر بل غيرها كانوا غافلين بالعين … الى النظر في لزوم
هذا الشرط وعدمه الا بالنسبة الى رواية لا يعلم كون راويها غافلا بالغاء فقاد وعدم
الاجماع على هذا الشرط وعدمه الا بالنسبة الى رواية لا يعلم … ولولاه لامكن ان يقال على
تقدير جعلنا التعويل على الظن ان المرجح حصول الظن وربما يحصل من خبر غير المميز لا
ان يقال ان المفروض هو ان مع عدم القرائن المفيدة للقطع او الظن بالخبر شرط في عقل
الراوي وبلوغه ولا شك ان خبر المجنون وغير المميز لا يفيد الظن من غير ضم قرينة خارجية
واما الضبط فقال في المعالم لا خلاف في اشتراطه ومعناه كون الراوي بحيث لا يقع
منه كذب على سبيل الخطأ غالبا ما لو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد

فوالله قدس سره في شرح الدراية بجمل من الشرائط الضبط فقال وضبطه بمعنى كونه
حافظا متيقظا غير مغفل ان حدث من حفظه ضابطا لكتابه حافظا له من الغلط و
التصحيف والتحريف ان حدث منه عارفا بما يختل به المعنى ان روى به اي بالمعنى حيث
يجوزه وفي الحقيقة اعتبار العدالة يغني عن هذا لان العدل لا يجازف برواية ما
ليس بمضبوط على الوجه المعتبر وتخصيصه تأكيد وجرى على العادة ثم قال ويعرف ضبطه
بان يعتبر رواياته بروايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان فان وافقهم في رواياتهم
غالبا ولو من حيث المعنى بحيث لا تخالفها او تكون المخالفة نادرة عرف حينئذ كونه ضابطا
متقنا وان وجدناه بعد اعتبار رواياته برواياتهم كثير المخالفة لهم عرف اختلاله
اي اختلال ضبطه واختلال حاله في الضبط ولم يحتج بحديثه هذا الشرط انما يفتقر
اليه فيمن يروي الاحاديث من حفظه او يخرجها بغير الطرق المذكورة في المصنفات
واما رواية الاصول المشهورة فلا يعتبر فيها ذلك وهو واضح انتهى كلامه زيد في اكرامه
اقول لعل السبب كون وجود الرواية في الكتب الاربعة مغنيا عن الضبط هو كون رواة
بعض الاحاديث منها من الثقات المعروفين والبعض الاخر من الذين يكتبون في المجلس
ما يسمعون من الائمة ويروون ما كتبوه وكون عدالة المشايخ مانعة من النقل ونقل
اخبار من ضبط من ليس كذلك فنقلهم ما كتبوه عليه بل تصريحهم بجواز العمل بما نقلوه
ولم يطرحوه شاهد على ان الراوي ضابط عندهم ولكن اعتمادنا عليهم في هذا كانه
تقليد لهم وعمل بالظن الناشي الاضعف ممن يقول ان ما في هذه الكتب قطعي الصدور ولم يجز
دلالة على هذا ان شاء الله تعالى عند ذكر الشكوك في اواخر تلك الرسالة واما
الاسلام واخواه فاستدلوا عليه بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الاية وجه
الدلالة ان غير العادل المؤمن فاسق اذ لا واسطة بين الفسق والعدالة ويكون المخالف
الدينية كالامامية فسقا او فسق لا مرية فيه معلق على من هو فاسق في الواقع

وسواء كانت الرواية مسندة صحيحة او حسنة او موثقة او ضعيفة الاصطلاح او مرسلة او مرفوعة او موقوفة او منقطعة او معضلة
او معنعنة او منكرة او معللة او مضطربة او مدلسة او معلقة او مشهورة او غريبة او عزيزة او مسلسلة او مقطوعة الى غير ذلك
من الاصطلاحات منه

عن فيه بالفسق بتوسط افعال الجوارح من الامامية ومن لعن فيه بالمخالفة من غيرهم فلا يجوز
قبول خبره الا بعد التبين باعتبار اشتراط الامارات والقرائن ومن لا لعن فيه من المجاهيل
والممدوحين لا يجوز خبره فيقول ايضا لاحتمال ان يكون فاسقا في الواقع فالخبر يحتمل
خبره من قبل التبين في الامامي العدل الذي لعن فيه بهذه الصفة اقول ان كان المراد بالتبين
القطع بصدق خبر الفاسق ليجوز العمل به فوجود الخبر في الكتب المذكورة غير مستلزم له
الا عند بعض الاخباريين وان كان المراد الظن فالظن انه يحصل من وجوده فيها لا
سيما في الكافي والفقيه والاستبصار مع دعوى الشيخ الاجماع على عمل الشيعة بما في الاصول
والكتب التي نقل المشايخ فيها والاجماع على العمل برواية بعض المخالفين وبعض المعروفين
بالفسق من الامامية فائدة وسواء كانت الرواية صحيحة اقول لما اشار المصنف الى اكثر
اقسام الحديث كان المناسب بيان ما لم يعلم ولما ذكر الشيخ المحدث المحقق بهاء الدين
العاملي قدس سره في رسالة الدراية كافية نقلها قال في الفصل الثاني في انواع
الحديث فاعلم انهم قسموا الحديث باعتبار احوال ما يعرض له الى اربعة انواع هي
اصول يتفرع عليها جملتها ونشترك بينها كلا او بعضا فالاصول اربعة الاول الصحيح
وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل عدل امامي عن مثله في كل الطبقات وان اعتراه شذوذ
الثاني الحسن وهو ما اتصل كذلك بنقل امامي ممدوح بلا مدح ينافي العدالة في كل
مراتبه او بعضها مع عدالة الباقين الثالث الموثق وهو ما اتصل كذلك بنقل غير
امامي نص الاصحاب على توثيقه في كل الطبقات او بعضها مع ايمان الباقين
وعدالتهم او مدحهم وقد يسمى القوي الرابع الضعيف وهو ما طريقه مجروح او مجهول
الحال فالصحيح بهذا الاصطلاح معمول به اجماعا عند المتاخرين واجاز العمل بالثلاثة
الاخر في المواعظ والقصص والمندوبات ونحو ذلك مما لا يتعلق بالحلال والحرام
واما ما يتعلق بها فاجاز الشهيد الاول في الذكرى العمل فيه بالحسن والموثق بل بالضعيف

ايضا اذا انضم الى العمل به جماعة من الطائفة وكذلك دأب اهل العلم قديما
ووصف بعضها بالصحة نظرا الى الطريق القدماء كما تقدم ومنع الشهيد الثاني من العمل
بغير الصحيح وشدد النكير على من خالفه الفصل الثالث في ذكر الفروع من
اقسام الحديث وهي ستة وعشرون نوعا فمنها ما تشترك الاربعة فيه في الجملة ومنها
ما يختص بالضعيف فالمشترك انواعه ثمانية عشر الاول المسند وهو ما اتصل سنده
الى المعصوم الثاني المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عن
من فوقه بقراءة او اجازة او غير ذلك سواء رفع الى المعصوم كذلك او وقف على غيره
الثالث المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اتصل اسناده
بالمعصوم او انقطع الرابع المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان وعده قوم
من المرسل والاكثر على انه متصل ان امكن لقاء الراوي المروي عنه مع عدم التهمة بالتدليس
الخامس المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر والحذف هنا كالذي
اذا عرف من جهة الراوي كما فعل الصدوق في الفقيه والشيخ في تهذيبيه لاحاديث مذكورة اسانيدها
في غير الكتب وكذا الكليني ربما علق الحديث عن رجل لتقدم السند اليه او لاشتهاره
وقد يعرف من جهة الراوي اذا كان ثقة فان لم يعلم المحذوف كان الحديث مرسلا
السادس المفرد وهو ان ينفرد الراوي بحديث عن جميع الرواة ويسمى الانفراد المطلق او
ينفرد به اهل بلد كالكوفة او اهل بلد من اهل بلد كاهل الكوفة عن اهل البصرة او واحد
من اهل البلد ويسمى الانفراد النسبي السابع المدرج وهو ان يدرج في الحديث
كلام بعض الرواة فيظن انه منه الثامن المشهور وهو الشائع عند اهل الحديث بان
ينقله جماعة منهم وقد يطلق على الشائع على الالسنة وان لا اصل له عند المحدثين التاسع
الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان ينفرد برواية واحد او غريب اسنادا خاصة
لا متنا كحديث يروى متنه عن جماعة من الصحابة تفرد واحد بروايته عن آخر

منهم

عنهم او غريب متنا خاصة بان ينفرد برواية واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر فيسمى
غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الآخر العاشر المصحف
وهو ما غير في الراوي كتصحيف حنان بالنون بحيان بالمثناة تحت او في المتن وهو
كثير وقد دونت المقالة الحديثية عن اهله الحادي عشر العالي سندا وهو القليل الوسائط
الثاني عشر الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو
المنكر والمردود الثالث عشر المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد واحدا على صفة او حالة من قول
او فعل كالمسلسل بحديث نحو حدثنا فلان قال حدثنا فلان كذلك او بالاسماء نحو
اخبرنا محمد عن محمد او بالآباء نحو فلان عن ابيه الى الآخر او بالكنى او بالالقاب او بالآ
او بالبلدان او بالصنائع او بالامراض او بالاوقات وقد يجتمع في المسلسل القول مع الفعل
كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة والاطعام وكل هذه موجودة من طرق العامة واكثرها
موضوعة لاظهار ما فيه غرابة وشهرة فان اتصل السند فيها الى المعصوم كذلك فما
الانفع الرابع عشر المزيد على غيره مما في معناه فتلك الزيادة اما في المتن كان يروى
فيه ما لا يرويه غيره من الاخبار او في السند كان يرويه عن ثلثة ويرويه الآخر عنهم بزيادة
واحد سواء كان في الوسط او في الآخر وزيادة المتن تقبل من الثقة وكذا زيادة الاسناد
لجواز ان يسقط بعض الرجال عن احدهما سهوا او عمدا لغرض صحيح الخامس عشر المختلف
والاختلاف قد يكون بين الحديثين بحيث يمكن الجمع بينهما بوجه قريب وقد لا يمكن الجمع
الا بتكلف بعيد جدا والاول يعمل به والثاني مردود بل ان امكن الجمع بوجه قريب كما ورد
في قواعد الجمع عن الائمة عم والا فالحكم التخيير والجمع بالوجوه البعيدة والتأويلات المخالفة
من مخترعات العامة كما نذكره مستقصى في مباحث الاجتهاد السادس عشر الناسخ
المنسوخ ومعرفته بالنص او بالتاريخ او الاجماع السابع عشر الغريب لفظا واكثره
مذكور في نهاية ابن الاثير الثامن عشر المقبول وهو ما تلقوه وعملوا به سواء رواه ثقة

ام لا فمنه رواية عمر بن حنظلة عند المتأخرين ولذلك سموها مقبولة وجعلوها عمدة
التفقه مع ضعفها عندهم والاخرى عند القدماء مجهول كاخواتها القسم الثاني فيما يختص
بالضعيف عندهم والانواع ثمانية الاول الموقوف وهو ما روي عن مصاحب المعصوم
ثم من غير ان يسنده كاحاديث الكافي الموقوفة على زرارة مثلا الثاني المقطوع و
يسمى المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه الثالث المرسل وهو ما رواه عن
المعصوم او عن غيره من لم يدركه او ادركه ولم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة
كان يقول عن بعض اصحابنا مثلا ويسمى ايضا المقطوع والمنقطع ان كان ما فات
من السند واحدا فان سقط اكثر يسمى المعضل اسم مفعول بمعنى المشكل الرابع المعلل
وهو ما فيه اسباب خفية يقدح فيه كانفراد الراوي به ومخالفته لصريح العقل او
الحس ونحو ذلك الخامس المدلس اسم مفعول من التدليس وهو اخفاء العيب وهو كان
يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم انه رواه عنه بلا واسطة وليس كذلك فان فيه احد
هو كذب لا تدليس وقد يكون باسقاط رجل مجروح ليقوى الحديث او بذكر بعض الرجال
باسم او كنية او لقب او نسبة الى بلد او حرفة لم يشتهر به وهو مذموم الا ان يكون لتقية
او غيرها من الاغراض الصحيحة السادس المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية سواء كان
الحديث واحدا او اكثر مع تساوي الروايتين في الصحة وعدم المرجح فلو رجح احدهما
عمل بها فلم يكن اضطراب والاضطراب اما في السند كان يرويه تارة بواسطة واخرى
بدونها او في المتن كحديث تمييز الدم المشتبه بين الحيض والقرحة بان خروجه من الايمن
علامة الحيض على ما في الكافي وفي بعض نسخ التهذيب وفي اكثر نسخ التهذيب من
الايسر فلذلك اختلف فتوى الفقهاء والرواية مثال للاضطراب عن راو واحد فانها عن
ابان في الجهتين وقد يكون الاضطراب عن رواة عدة بان يروي كل واحد بوجه يخالف
الاخر السابع المقلوب وهو حديث ورد على طريق فقلب اما كل الطريق او بعض رجاله

برجل

متن: والقوة تكون باعتبار العدالة والورع والشهرة وعمل الاكثر ونحو ذلك مما يجيء التنبيه عليه ان شاء الله تعالى

لم يختبر وهو مردود وقد يقع سهوا فيغتفر لصاحبه لكن ينبه عليه وقد يفتعل عمدا
الحديث الثامن الموضوع اي المكذوب وتحرم روايته لمن علم به الا ان يبين انه
ومن الموضوعات فضائل السور المروية عن ابي بن كعب ومن نقلها فلعدم علمه بوضعها اقول
قد عرفت هذه الانواع كلها وعدم الحكم بتحقق احاديثنا الموجودة فلا نفع لها الا معرفة
الاسماء والاصطلاحات التي لا نفع لها بل قد يضر او وقع بعضها في الاوهام والتشكيك
قوله: والقوة تكون باعتبار العدالة الخ يعني ان يرجح الخبر في الكتب المعتمدة لما كان
مستفادا من ملاحظة الشروط فلا بد من اعتبار العدالة بل غيرها ايضا انما يظهر في مقام
الترجيح اعلم ان المتأخرين فسروا العدالة بانها ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار
على الصغائر ومنافيات المروة والمراد بالملكة هي الكيفية الراسخة التي يمتنع زوالها
عادة واختلفوا في عدد الكبائر لاختلاف الاحاديث والمراد بمنافيات المروة هي ما يكون
باعثا على تهجين الفاعل عادة بحسب زمانه ومكانه وشأنه مثلا ومنها كلبس الفقيه لباس
الجندي وكشف الراس في الجامع والاكل في الاسواق في بعض الازمنة والامكنة ونحو ذلك
اقول انما تكون هذه الملكة عدالة فلا ريب فيه لان التوسط بين البلادة والجربزة هي
الحكمة وبين افراط الشهوة وتفريطها هي العفة وبين طرفي افراط القوة العصبية اعني الظلم
وتفريطها اي الانظلام هي الشجاعة فاذا اعتدلت هذه القوى حصلت كيفية وحدانية
شبيهة بالمزاج كانها تحصل بعد الفعل والانفعال من طرفي تلك القوى وانكسار سورة
كل واحدة منها ان تعبر بحصولها يلزمها التقوى والمروة واما اشتراط تحقق هذا المعنى في
الواقع فوجب اعتبار الشارع العدالة فلم اطلع على دليل على لزومه فضلا عن القطع وجعلها
ايضا يعقد عليهم الا انهم كما قيل لم لا يحصل لنا الاطمينان التام في عدم اجتناب الذنب
في الواقع الا من نعلم او نظن حصول تلك الملكة له وهذا يقرب اعتبارها ولكن بعيد
ان حصول هذه الصفة الجليلة يكون في الاوحدي الذي لا يسمح الدهر بمثله الا نادرا

تعرف عدالة الراوي في هذا الزمان وما ضاهاه وكذا العلم به ورعه واورعيته بتزكية العدل المشهور وثقاته كما يحصل المزكي للجا[مع]
في الشيخ الطوسي ره والكشي والنجاشي وابن الغضائري وابن طاوس والعلامة ره ومحمد بن شهرآشوب وابن داود ره وربما يوجد التزكية
والجرح لغيرهم ايضا في كتب الحديث كالفقيه والكافي وغيرهما والظاهر الاكتفاء بالواحد في الجرح والتعديل ولو لم يذكر السبب ولا
يوجد خبر صحيح بالاصطلاح المشهور حتى فيه مزيد تحقيق ومع تعارض الجرح والتعديل فقيل بتقديم الجرح لانه يحصل به الجمع
بينهما والظاهر الترجيح بالقرائن ان امكن والا فالتوقف وبتوضيحها مباحث اخر تركناها لقلة فائدتها كمباحث المطلق والمقيد والمجمل و

لان التعديل المذكور يحتاج الى مجاهدات شاقة مع تأييد رباني في الاجتناب الى الغاية
عام لانه في كل طائفة من كل فرقة من سكان البر والبحر حفظا لنظام النوع حيث اعتبر
في الاغلب اثنين منه في الشهادات واعتبر لحداث الجمعة والجماعات وحث الناس
عليهما ومدحهم وامدحهم على الفعل والترك واحتياج اهل كل قرية ان كان نوالحه
الا الشاهد في اغلب الاوقات امر ظاهر لا يقال ان الشارع وان اعتبر الملكة ولكنه
جعل حسن الظاهر مع عدم عثور الحاكم او المأموم على فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة
علامة لها وهذا يحصل في اكثر الناس لانا نقول لنا اعتبر الشارع الملكة فيما يعرف به
العدالة هنا الذي قلت فلا ثمرة للنزاع في ان العدالة ما هي الا ان من لا يقول بالملكة
يقول باشتراط حسن الظاهر واجتناب الكبائر والصغائر الا القليل من يكتفي بالاسلام
ولا ريب في انهما غير مستلزمين لوجود الملكة وان كانت الملكة مستلزمة لهما فما
الفائدة في اعتبار امر ثم جعل علامته امرا اعم غير مستلزم له وغاية ما ظهر لي مع ترك
الاحتياط ان يكون الامام والشاهد من اهل الصلاح الذين يرغبون في المستحبات
كالجماعة مع علم المانع ويتابعون في عدم عثور احد على شيء له منهم من فعل المحرمات
اما بالترك او الترقي فان فعلوا شيئا من ذلك يظهر من شانهم الندم منه ويظهر اثار
الخجالة في وجوههم فمن عرفناه من طائفة طريقتهم هذا الذي قلنا نصلي معه ونقبل
شهادته وان لم نعاشره اصلا ومن لا فلا واما الراوي فالظاهر عندي وجوبا قال الشيخ
رضوان ان يكون متحرجا عن الكذب لا لا له النبيين على اذيه من اعتبار الاطباء
وغيره ليس ظاهرة عندي كما يظهر من التعليل بقوله عز وجل ان تصيبوا قوما بجهالة
دانه اعلى وجوب التبين بالفسق انه لم تقل بانا المراد منه فسق الوليد لان الفاسق مظنة
الكذب فمع مزمنه اجتنابه منه لا نامن من قبول خبره قوله ره تعرف عدالة الراوي الخ
هؤلاء الاعلام عدلوا وجرحوا اسانيد بلغوهم فهذا يتصور على وجهين الاول ان تكون

والمبين والناسخ والمنسوخ ومباحث المنطوق والمفهوم وجميعها بعنقه منها ان شاء الله تعالى في الادلة العقلية و
تحقيق ما يعتمد عليه منها وما لا يعتمد عليه من اقسام متن

حال الراوي وشهرته في زمانهم بحيث حصل العلم بعدالته او فسقه لهم خاصة او لكل من
عرفه كعدالة سلمان رضي الله عنه تعالى وفسق يزيد والثاني ان لا يكون كذلك وانما
حصل لهم العلم او الظن باحدهما من ملاحظة الاحاديث الواردة في شانهم والترجيح
او اجتمع لهما او بالسماع من المشايخ الى ان ينتهي الى من لقي الراوي وشاهد منه حسن
الظاهر وعرف منه الايمان او عاشره معاشرة كاشفة عن الملكة والوسط من احوال
الطرفين لان رواة الاحاديث التي يظهر منها حال بعض الرواة لا بد من ان يكونوا اما
مشهورين واما معدلين ثم ان هؤلاء الاعلام لم يجعلوا لنا علامة فارقة بين من حكموا
بعدالته او فسقه بالاجتهاد او بطريق اخر فنحن في عصرنا هذا عندنا مقلدون لهم عند
التامل وحينئذ يمكن ان يقال نحسن الظن بهم في التعديل والجرح ليس باولى من الظن بهم
في حكمهم بصحة احاديث كتبهم اذا لم يصرحوا بضعفه والصحيح عندهم كل حديث اعتضد
بما يقتضي اعتمادهم عليه والوثوق به واي كون الا به كوجوده في كثير من الاصول الاربعمائة
او تكرره في اصل او اصلين منها فصاعدا بطرق مختلفة او وجوده في اصل معروف
الانتساب الى احد الجماعة الذين اجمعوا على تصديقهم كزرارة واخوانه او على تصحيح ما
يصح عنهم كصفوان بن يحيى ونظرائه او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي واشباههم
او اندراجه في احد الكتب المعروضة على الائمة ككتاب عبيد الله الحلبي وكتاب يونس
ابن عبد الرحمن واخذه من احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد
عليها سواء كان مؤلفوها من الامامية ككتاب حريز بن عبد الله في الصلاة او من
غيرهم ككتاب حفص بن غياث وغيرهما والضعيف عندهم المقابل للصحيح قال الشيخ
في عدته عمل الطائفة بما ذكره اكثر من مصنفي اصحابنا واصحاب الاصول ينقلون المذاهب
الفاسدة وكتبهم معتمدة قوله ره والظاهر الاكتفاء بالواحد الخ لم يظهر لي اثر لهذا
النزاع بينا بالنسبة الى من بلغه هؤلاء الاعلام من المعدلين والجارحين لان

الأول انه لو قيل بحكم العقل كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك كما ذكره المحقق في المعتبر والشهيد في الذكرى وغيرهما وحجية هذه الطريقة مبنية على الحسن والقبح العقليين والحق ثبوتهما لقضاء النظر وغيره في الجملة ولكن في اثبات الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة الشرعيين بهما نظر وتامل فان الواجب العقلي ما يستحق فاعله المدح وتاركه الذم والشرعي ما يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب وعكسه الحرام فيهما ودعوى التلازم ممنوع

العدالة والفسق من الغير لاشك في الاكتفاء فيهما بالواحد عند من يجوز العمل بخبر الواحد وانما الكلام في شهادتهم وهي لا يتحقق مع علم الملائكة الا ان يقال قولهم فلان ثقة او كذاب لا يتفق الا مع قطعهم بما قالوه وليست الشهادة الا الخبار القطعي سواء استند هذا القطع الى الاحساس او طريق اخر وعندي فيه تامل وعند من يعمل بالقرائن كالاخباريين يكون هذا البحث ايضا ساقطا ثم ان اجتماع اثنين من علماء الرجال على التعديل والجرح ليس عزيزا انما هو عزيز من جرح الواحد او تعديله وان اعتبر التعدد بين مراتب الرواة فهو عزيز غاية العزة ونحو الاسانيد في الرسالة على التعدد ولو اجتمع عليه بمفهوم اية التثبت وان اعتباره سبب الخلو اكثر الاحكام عن الدليل المتعدد وبان اعتباره لو كان في عصر النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام فالنقل اليها عادة وعدمه مع كونه معتبرا بعيد ثم فالدة ومثار اعتبار التعدد في العدل وعدمه على كون التعديل شهادة او رواية كما يظهر من كلام كثير من الاصوليين صنيعه بخروجه عن الرواية وعدم اعتبار العلم الذي يعتبر في كثير من افراد الشهادة يقوى انهم لم يعتبروا في العدل ان يعلم العدالة بل يكفيه الظن بها ثم قال ونشبه بالرواية وان لم يكن اصطلاحية او بالشهادة والقول بعدم اعتبار العلم في كثير منها وكون هذا منه لا يصير سببا لجريان احكام المتعددة فيه اقول على تقدير كونه رواية يكفي فيه الواحد كما اشرنا اليه قوله تعالى الاول انه لو قيل بحكم العقل الخ لا بد من تمهيد مقدمة يتضح بها المطلوب الاولى ان الترجيح بلا مرجح محال كالترجح بلا مرجح وقد ثبت في الكلام والحكمة فعلى هذا لا بد ان يكون حكم الشارع بالوجوب والحرمة وغيرهما مسببا عن جهات مقتضية له ولو ادركت عقولنا ايضا تلك الجهات لحكمت على الاشياء بمثل حكمه فيكون كل واجب شرعي واجبا عقليا بعنوان العقل لو ادرك الجهة التي من اجلها حكم الشارع باستحقاق فاعل فعل الثواب وتاركه للعقاب يحكم هو ايضا باستحقاقه للمدح لو فعله وللذم لو تركه وقس على هذا

٩٦

باقي الاحكام ثانيا ان كل فعل من افعال المكلفين لا يخلو من جهة مقتضية لان يحكم عليه بواحد من الاحكام الخمسة حكما عقليا او شرعيا فيظهر من انحصار حكم الافعال في هذه الخمسة وهو ظاهر واضح وقد ظهر من اخبارنا ان النبي صلى الله عليه وآله بين حكم جميع الافعال الحكم بوجوب كل ما فيه جهة مقتضية له وبحرمة كل ما فيه جهة مقتضية لها وهكذا وقد وصل الينا البعض وبقي الباقي محفوظا عند اهل بيته ثم لم يظهروه لمصلحة هم اعلم بها فتحصل من هذه المقدمات ان كل فعل لجهة مقتضية لحكم خاص عند العقل فقد حكم الشارع عليه بمثل ذلك الحكم وكل ما حكم عليه الشارع بحكم فله جهة مقتضية عند العقل بقي الكلام في ان ما يدركه عقولنا من الجهات هل هي علل تامة للاحكام فنقول لا شك ان بعض الافعال يمكن ان يشتمل على جهة مقتضية لحكم لولا معارضته جهة اخرى مقتضية لحكم مخالف لحكمها او قد يصير بعض الازمنة او الامكنة او اختلاف الاشخاص او اختلاف حال الشخص واحدا من اجزاء العلل التامة لثبوت الاحكام للافعال فلو فرضنا ان عقلا ادرك جهة في فعل لحكم بحسنه لا يجوز لنا ان نحكم بحسنه وحكمه لجواز غفلته من معارضته جهة اخرى موجبة للقبح مع رجحان الثانية على الاولى وهكذا الحكم غفلته عن خصوصية الازمنة والامكنة وغيرها نعم لو احاط عقل بالعلة التامة لحكم باعتبارها بالحسن او القبح لقطعنا بصدق حكمه لانه حكم بوجود المعلول من جهة وجود علته التامة ولعل قليلا من الاحكام يكون كما ذكرنا ثم ان الاسباب العقلية الى الافعال بجهاتها المقتضية لها فعلى هذا يمكن ان يكون نحو مسالة عقلنا لنا انجح في الواقع او بالعكس فما هنا الا لكون ما نظنه علة تامة غير تامة في الواقع لفقد شرط او وجود مانع المقدمة الثانية هو ان طلب الله تعالى فعلا او تركا او تسوية بينهما ليس لميل له تعالى الى ما فيه جهة الحسن او نفرة منه عما فيه جهة القبح ولا لجلب نفع او دفع ضرر تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل الغرض ايصال النفع الى العباد ودفع الضرر عنهم لان

الافعال القريب منه تعالى حتى ينتهي بصاحبه الى الجنة ورضوان الله تعالى والبعض
الاخر بعيد عنه حتى ينتهي به الى النار بل نقول ان الافعال الحسنة موجبة لكمالات وجودية
هي المقربة اليه سبحانه في الحقيقة والقبائح موجبة لكمالات رذيلة هي المبعدة عنه
وهذا القرب وهذا البعد هما روح الثواب والعقاب واصلهما وليس الثواب الا النعم
واللذائذ من الجليل اليه ولا العقاب الا نقماته وشدائدها بل ان احسنتم احسنتم لانفسكم وانما
هي اعمالكم ترد اليكم فلازم من ذلك ان يحصل للمحسن والمسيء اعني من يحصل له الكمالات قرب
وبعد مع قطع النظر عن التكليف الشرعي وفي كلام الله تعالى والاحاديث ما يدل على
ان بعض الاعمال من الكفار نافع لولا ابطاله تعالى اياه لجهة مقتضية له قال الله سبحانه
وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا دلت الآية الشريفة على ان اعمالهم كا
نافعة لهم لولا جعل الله اياها هباء وقال سبحانه والذين كفروا فتعسا لهم واضل اعمالهم
فانها على الظاهر شاملة للكافر الذي لم يؤمن قط وفي بعض الاخبار ان الحج عن الحاتم
ينفعه وان العدل الذي والسخاوة ينقصان الكافر وان ابو لهب من شيبته ما يترتب على
اعمال هؤلاء بالقرب فلا منافاة اذ الغرض ان الافعال الحسنة تفيد اثرا لولا المانع
لكان مقتضاه وجود في الجنة ومعه يكون تخفيفا للعذاب في النار ثم ان اطاعة
الله تعالى من حيث هي اطاعة المنعم حسنة واجبة عند العقل يحصل بها القرب الى المنعم
مع قطع النظر عن الفعل او الترك الذين يحصل بهما الاطاعة حتى انه لو فرضنا ان الله سبحانه
امرنا بقبيح او نهانا عن حسن لكان امتثال تكليفه من حيث هو اطاعة المنعم واجبا
ومقربا اليه تعالى وكذا مخالفته معصية قبيحة عند العقل يحصل لاجلها البعد منه
على النحو الذي قلناه في الاطاعة ويترتب على الاطاعة بمقتضى وعده سبحانه الثواب
وعلى المخالفة بمقتضى وعيده العقاب فلا ريب ان الاطاعة والعصيان لا يتحققان
قبل التكليف وبلوغ التكليف به الى المكلف فلا يكون ثواب وعقاب قبل الشرع وبعد

يتبعهما

يتبعهما الشرع في شرح كلام المص فنقول انا اذا ادركنا العلة التامة للحكم العقلي بوجوب
شيء او حرمته مثلا يصح ان نحكم عليه بان الشارع حكم عليه ايضا بمثل الحكم العقلي لما مر
في المقدمة الاولى ولما فرضنا عدم بلوغ التكليف الينا لا يترتب عليه الثواب والعقاب
وان ترتب على نفس فعل الشيء او تركه قرب او بعد فلا يكون واجبا او حراما شرعيا اللهم الا
ان نقول ان الحكم العام من الائمة ع بان حكم كل شيء قد صدر عن النبي ص وهو مخزون عند
هم او ادراك العقل العلة التامة للحكم كما مر في المقدمة الاولى يكفي البلوغ لانه بالقياس
هكذا هذا الشيء مشتمل على العلة المقتضية للوجوب مثلا وكل ما كان كذلك فقد حكم
الشارع بالوجوب فهذا الشيء واجب يحصل العلم بالصغرى والكبرى واما حكم الشارع عليه فلا
واما مطابقة حكم الشارع لحكم العقل فلما علم المحققون والتحقيق والظاهر ان من يقول بعدم
ولا يقول بعده وكل الاحكام من النبي ص بل يقول ان بعض الاشياء يقوم خاليا عن الحكم
الخاص به وان كان مباحا بمثل قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي هكذا هذا الشيء واجب عقلا
مثلا وكل واجب عقلي واجب شرعا اذ ثواب الله تعالى وعقابه عين محمودية ومذمومية فيه
منع ظاهر والحق ان الحكم الشرعي الذي يترتب عليه الثواب او العقاب او ما شابه العقاب
مثل ما يترتب على المكروه ليس الا الطلب الشارع من المكلف فعلا وتركا بحيث يتحقق الطلب
والمطلوبية في الخارج وبالجملة وجه الاضافة الوجودية منها بالخطاب معتبرة في تحقق
حقيقة الحكم وليس هو العلم التصديقي من الشارع بان شيئا خاصا مما يحسن فعله او تركه
كما اراده من المكلف ان يفعل او يترك ويرضاه من فعله ومقته لا اخره حكما شرعيا من
دون ان يصير المكلف مخاطبا بالفعل بان يصل اليه قول النبي ص ان فعل كذا واما الاخبار
الشارع بان هذا الشيء واجب او حرام او طلبه قبل بلوغ الخطاب ليس حكما فعليا هذا يكون
كل الاوامر والنواهي قبل علم المكلف بها خطابات بالقوة لا يترتب عليها اثارها من الثواب
والعقاب فحق نقول ان اردت بقولك كل ما حكم عليه العقل بحكم يطابق الواقع فقد حكم

الشارع عليه بحكم مماثل له انه علم وادعى بان هذا الشيء يجب له فعله الى المكلف امر
به او النهي عنه لكان مستحقا للثواب مع الامتثال وللعقاب مع عدمه او اذا ادركت
ان الفعل او الترك مرضي عنده او مبغوض له او اخبر اهل بيته بالحكم اذ قال لهم قولوا الا
افعلوا او لا تفعلوا ان ذا بتم المصلحة وهم بادروها بجميع ذلك لا تسعه دستله ولكن
لا يترتب عليه الثواب والعقاب وان ادركت انه طلبه فعلا او تركا بحيث حصل
التكليف عندهما مكلفين بهم خلاف الفرض لان المفروض عدم بلوغ الحكم الينا بل نريد
ان نثبت الحكم الشرعي بتوسط الحكم العقلي لا يقال من حصل له الجزم بان شيئا ما شانه
ان يحنق على فعله الثواب وعلى تركه العقاب وانه مرضي ومراد الشارع وانه
امر به ولكن منع من وصول امره الى المامور مانع فلا شك انه يجوز ان يتعبد الله بفعل
هذا الشيء وانه يثاب بفعله وانه لو عاقبه الله على الترك لا يكون عقابه قبيحا
بحيث لا فتاء بان هذا الشيء واجب كما يجوز لنفسه العمل به بقصد انه واجب فقد
ثبت مطلوبنا لانا نقول لنا التعبد بمثل هذا الشيء محل نظر لان المعلوم هو انه يجب
فعل شيء او لا يجب اذا حصل الظن او القطع بوجوبه او حرمته او غيرهما من جهة نقل
قول المعصوم او فعله او تقريره لا انه يجب فعله او تركه او لا يجب مع حصولهما من اي
طريق كان وفرع عليه حال الفتوى لا ترى انا لو رأينا المعصوم في المنام وقلنا بانه
هو لا خادب له الا على هذا فامرنا او نهانا بامر شيء لم يصل الينا حكمه في اليقظة
لما نجوز العمل والافتاء محل نظر وتامل فلا يبعد ان نقول بترتب العقاب على فعل او
ترك بقصد التعرف او النقول بحيث انه يجوز بل يجب بحيث يمكن اعتقادنا انه ترتب على الفعل
او العلم عند الشرع من هذه الجهة القرب وترتب عليه اذا علم بحجة كذلك العبد لا يقال
الثواب والعقاب لسلبا الا هذا القرب وذلك العبد لانا نقول على تقدير التسليم انه
ليس كلما يترتب عليه الثواب او العقاب واجبا او حراما شرعيا لان المعتبر في الحكم

الشرعي

الاول ان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ظاهر في ان العقاب لا يكون الا بعد بعثة الرسل فلا وجوب ولا تحريم
الا وهو مستفاد من الرسالة فان قلت يجوز ان يحق العقاب ولكن لا يثيبه الله تعالى الا بعد بيان الرسول ايضا لتعاضد
العقل والنقل لطفا منه تعالى قلت ان الواجب شرعا مثلا ما يجوز المكلف العقاب على تركه فلا يتحقق وجوب شرعي فلا بد
الجزم بسبب اخبار الله تعالى بعدم العقاب بل لا يكون ح الا الوجوب العقلي الثاني ما ورد من الاخبار كما رواه الكليني عن علي
من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن ابان الاحمر عن حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله ع قال قال اكتب فاملى علي
ان من قولنا منه

98

الشرعي كما مر ان يترتب عليه احد الامرين من جهة الاطاعة والمخالفة لولا المانع من
الاجلال فمجانب الثواب بالشفاعة والعفو فمجانب العقاب هذا هو الكلام مع قطع
النظر عما ورد في الشرع من حكم ما لم يصل الينا حكمه وسنتكلم فيما ورد في الشرع عنه ذكر المتمسك
للاخبار والحديث الذين يحتج بها اهل هذا المطلب قوله الاول الى قوله الا الوجوب العقلي
حاصل هذا الوجه هو انه سبحانه اخبر بنفي التعذيب حتى يبعث الرسول وليس المراد اثبات
التعذيب بعد البعث وقبل تبليغ الحكم الى المكلف بل اثباته بعد التبليغ والمسألة فرض
في الصورة الاولى حكم العقل بحكم ولم يصل من الشارع حكم فالتعذيب يكون منتفيا فلا يجوز
الحكم على هذا الواجب العقلي او الحرام العقلي بانه واجب او حرام شرعا بل يكون منتفيا لان
الاخبار من الله بنفي التعذيب بالحرمة منه سبحانه الفعل والترك وقيل ان الواجب هو ما
يستحق تاركه والحرام ما يستحق فاعله العقاب مرجع الاستحقاق الى القوة والاستعداد
ولا يجب خروج كل ما بالقوة الى الفعل فمقتضى الاية لا يخفى العقاب ولا يخرج
من القوة الى الفعل الا بعد بيان الرسول وجوب ما حكم عليه العقل بالوجوب وحرمة ما
حكم عليه العقل بالحرمة ليتعاضد العقل بالنقل ويتم الحجة ويبلغ الحد الكامل فعند هذا
يعاقب المكلف وان كان عقابه يجوز بحكم العقل حينئذ لا ايضا وما ذلك الا تفضل
ولطف منه سبحانه فثبت ان الواجب العقلي واجب شرعي وكذا الحرام العقلي ولا يلزم منه
عدم ترتب العقاب على ترك احدهما وفعل الاخر لجاب المصنف بان الواجب الشرعي مثلا
هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ومع اخبار الله بنفي العقاب لا يمكن هذا التجويز
فظهر انه لا وجوب قبل بيان الرسالة واقول انك عرفت مما ذكرناه سابقا ان الواجب
الشرعي هو ما يوجب فعله الثواب من حيث هو اطاعة وتركه العقاب من حيث هو مخالفة
وقد مر ان اخبار الله بنفي التعذيب باحد الفعل والترك فلا يكون ثمة اطاعة ولا مخالفة
ولا وجوب ولا حرمة نعم يمكن ان يقال ان من حكم بالوجوب او الحرمة بالعقل العقاب المتقدم

ان الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام الحديث
والتطبيق كما مر وايضا فقد نقل تواتر الاخبار بانه لم يتعلق باحد تكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي
عن بينة وبان على الله بيان ما يصلح الناس وما يفسدهم وبانه لا تخلو زمان من امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم و
الظاهر منها حصر العلم بما في ذلك وبان اهل الفترة واشباههم معذورون ويكون تكليفهم يوم الحشر متن

بيان الرسول وان لولاه لا يتصور في حقه الاطاعة والعصيان اللهم الا ان نقول الظ
نفي التعذيب حتى يبين الرسول بيانا مفصلا ولا يكون مثل هذا القياس الذي عهدي
مقدمة انه هو ان الرسول حكم بكل الاحكام والمقام حقيق بالتأمل التام فتامل هذا مع ان
سؤال السائل ليس يرتفع لمن يتمسك بهذه الطريقة لان غرضه ان يبين بحجة حكم العقل
بان ما يحكم عليه العقل بالوجوب يجب شرعا على المكلف ان يفعله ولو لم يفعله لعوقب عليه
بما يقتضيه الشرع في الدنيا كالقتل مثلا في ترك بعض الواجبات في المرة الثالثة وربما
يقتضيه عدالة الله سبحانه في الاخرة ومع تسليم انه سبحانه لا يعاقب لا يترتب على هذه
الطريقة هذا الفتوى فتدبر قوله ره ان الله يحتج على العباد الخ يمكن ان يقال الايتاء
والتعريف لا ينحصران فيما اذا كان بتوسط الرسل بل المعرفة الحاصلة من العقل اعطاء
وتعريف من الله سبحانه وعلى هذا يكون ما اتاهم مختصة بما يستقل فيه العقل ايضا وما
لا يعلم الا من جهة الشرع ويؤيد بما لا اول لفظة ثم فيكون ارسال الرسول مؤيدا له
وكاشفا عن الذي يحتج على العقل وعلى هذا وان دل الخبر على ترتب على ما يستقل فيه
العقل ولكن لابد لعلى ترتب ما هو لازم الوجوب والحرمة الشرعيين وهذا هو النافع لمن
يحكم بالشرعيين لمقتضاء العقل بالعقليين قوله ره ولم يتعلق باحد تكليف الخ نعم الا ان يكون
والمراد بالتكليف الامر والنهي واما بيان حسن الاشياء وقبحها فهو من لوازم خلق القوة
العاقلة ويترتب عليها ما يقتضيه فاعلها من ترتب العقاب الا ان ما لكنه لا يثبت به الوجوب
الشرعي كما مر قوله ره وبانه على الله بيان الخ يظهر مما قدمنا من السابق ان اعطاء الله العقل
بيان للمصالح والمفاسد قوله ره ليعرف الناس الخ يمكن ان يقال المراد مما يصلحهم ويفسدهم ما
يحتاج الى التعريف واما ما يستقل فيه العقل فمعرفته حاصلة به فتحصيل الحاصل محال
بانه ما يؤيده ويؤكده قوله ره معذورون الخ لا نسلم شمول ما يدل على كونهم معذورين
لما يحكم به عقولهم بالبديهة اذ الاكثر يعذبهم معذورين فيما لا علم لهم به ولا تقصير منهم

فالجهل

وايضا اذا ورد كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي رواه ابن بابويه في الفقيه في تجويز القنوت بالفارسية فيفهم منه اباحة المنصوص في
المباح الثالث ما عليه اصحابنا والمعتزلة من ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب
على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيه حينئذ متن

فالجهل به فهذا هو المحتاج الى التكليف الشافي في الحشر الثواب والعقاب قوله ره
وايضا فقد ورد الخ هذا الحديث ايضا حجة واما اثبات حكم لما يرد فيه نهي على الاول يكون
مفاده والله يعلم ان كل شيء لم يرد من الشارع منع عنه فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان كان
عند العقل محظورا الا ان نجد من ادلة العلل المقتضية للاحكام الشرعية كما مر فيكون الغرض
افادة ان الاصل براءة الذمة فيبقى عليها حتى يصل النهي الى المكلف لا ابقاء اللبس في الخبر
ان غاية الاطلاق الوصول بل الورود ولانا نقول فوائده حتى يرد فيه نهي يعني يرد الحكم والا
يكون الكلام خاليا عن الفائدة عندنا لما مر من ان كل شيء فقد ورد من الله ورسوله
فيه حكم محفوظ عند اهل البيت ع ولكنهم لم يروا مصلحة في اظهاره ودعوى انهم
افادوا جميع الاحكام لاصحابهم ولكنها لم تصل الينا لعلل العبيد بحرام بعيد اذ المعلوم
ان الاحكام التي يعم بها البلوى لو كان فيها نص منهم لوصل الينا والحاصل ان ههنا
عدم صدور حكم من الشارع لافعال المكلفين وعدم شغل ذمتهم بحكم والاصل الاول
لم يتجاوز الاخبار الدالة على صدور كل الاحكام واما الثاني فيقرره الدفع لبلوغ الحكم
الى المكلف اذ قبل البلوغ ليس الاحكام بالقوة لما مر ايضا وعلى هذا الاحتمال دلالة الخبر
على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا لحكم العقل بحسنه او قبحه ظاهر وعلى
الثاني يكون معناه الحكم منه ع على اباحة كل ما لم يرد فيه نهي والمراد ايضا الوصول لا
مصداق الشيء الذي لم يرد فيه الحكم لما مر ويخصص الشيء في قوله ع كل شيء بما كان مندرجا
تحت ما يحكم عليه بالاباحة مع كونه خارجا عن الحكم في الواقع حتى يصير معنى الكلام ان
كل شيء لم يبلغكم النهي عنه فهو خاص منه بجميع افراده مباح لكم بمقتضى العموم الذي لم يحكم
حتى يبلغ المخصص لكم ما قبل بعينه لا دليل عليه لا يقال انه على العموم الذي قلت يكون
بعضه منه ع في فعل القبيح لان في طية الاحكام الواقعية التي لم تصل الينا يمكن ان يكون
واجبات ومحرمات بمثل النفوس الى تركها الاولى في فعل الثانية مقتضى الشهوات بل نقول

الاحكام التى خرجت من الشارع الينا لا يحيط بها الا انه يجب فاذا اطلع المكلف على حكم
الرخصة فيفعل ما يشاء الى وقت وصول الحكم اليه فكم من قبيح يرتكبه فى هذه المدة على انه
يلزم ان يرتكب القبيح مع الجزم بقبحه كما اذا اخترم المقدمات والقياس الذى سيذكره واذا
قلنا بان من القبيح مثل هذا القياس لم يصل اليه النهى واما اذا قلنا بانه ممن بلغه النهى
فلا كلام ح لانا نقول هذا مشترك الورود لان الخاص الذى يجوز لنا العمل به الى ان
يصل الينا المخصص ربما كان قبيحا والحل ان المخاطبين بهذا الكلام هم الذين قد وصل
اليهم احكام جميع ما يحكم بحسنه او قبحه عقولهم من المأمورات والمنهيات مع احكام كثيرة
لعلهم لا يعلمون جهة حسنه وقبحه وانما فى هذا ممكن الخفاء العلم باحكام اشياء قليلة
لا نصل الى معرفة جهة حسنها او قبحها عقولهم ولا شك فى الرخصة فيما لم يصل الينا من
الشارع نهى ومنع منه ولا حكم عقلنا ايضا بقبحه فلم لا يجب الحكم التوقف على فعل
ما هو كذلك لانه من قسم الشبهات ربما كانت محرمة فى الواقع وهى توجب المنقصة فاذ
بالحاجة هذا فانه قيل ان كل ما هو من النوع المنهى عنه فقد ورد النهى فيصل الينا لا
انما الحرام بينه خاصة وظهر المنهى عنه او شبهة وقد نهى عنها بقوله ومن ارتكب الشبهات
هلك من حيث لا يعلم فيكون معنى الحديث على هذا ان كل ما لم يصل الحكم النهى عنه لا من
حيث الخصوصية ولا من حيث اندراجه تحت الشبهة فهو مطلق يعنى انه من الحلال البين
لان الامور اذا انحصرت فى ثلثة وفرضنا ان اثنين منها ورد النهى عنهما فلا يكون ما لم
يرد النهى عنه الا من القسم الثالث فيرجع معنى الحديث الى الاحتمال الذى حكيت بعد و
الحاصل ان ما لم يرد حكمه من الشارع اصلا لا من حيث الخصوص ولا من حيث اندراجه تحت
عام شبهة ورد النهى عنها فلا يكون قوله ع كل شئ مطلق شاملا له حتى يثبت بهذا الفرق
كونه مباحا كما هو المقصود بل غرضه ثم افادة الخبر ما ورد الحكم فيه من حيث اندراجه
تحت عام حكم باباحته المطلقة لنفى عدم المنع منه سواء كان واجبا او مستحبا او مباحا

ملازم

صح

وايضا العقل يحكم بانه يبعد من الله تعالى توكيل بعض احكامه الى مجرد ادراك العقول مع شدة اختلافها فى الادراكات والاحكام
من غير انضباطه بنص وشرع فانه يوجب الاختلاف والنزاع مع انه دفعه من احدى الفوائد فى ارسال الرسل ونصب الاوصياء
فعلى ما ذكرنا يشكل التعلق بهذه الطريقة فى اثبات الاحكام الشرعية الغير المنصوصة لكن الظاهر انه لا يكاد يوجد شئ يبتدئ فى
هذه الطريقة الا وهو منصوص من الشرع وفيها ايضا ان هذا الخلاف نادر والله اعلم الرابع ما رواه الكلينى فى الصحيح عن زرارة عن ابى
جعفر ع قال بنى الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم
يعرف ولاية ولى الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق فى ثوابه ولا كان من اهل الايمان والحديث
طويل اخذنا منه موضع الحاجة وهذا الاخير متن

حتى يظهر ما يخرجه عن هذا العام ثم ان هذا الكلام مبنى على ان يكون معنى قوله ع هلك من
حيث لا يعلم انتفاء الطلب الكف من فعل الشبهة طلبا حتميا فيقول الذى يرتكب الشبهة
اما ان يرتكب بعد بلوغ هذا الحديث اليه او قبله والاول لا يكون هلاكا من حيث لا يعلم
لانه علم النهى ثم ارتكب المنهى عنه ولم يبق له شبهة لان هذا النهى جعل الشبهة من الحرام
البين وهو الذى نهى عنه صريحا وبلغ النهى الى المكلف وتخصيص الحرام البين بما
عن تخصيصه لا من الامر الكلى الذى اندرج فيه هذا التخصيص تخصيص من غير دليل على ان
المعترض قد سلم فى جانب الحلال البين ان ما امر به من حيث اندراجه تحت العام حلال
بين فالتخصيص ههنا والتعميم هناك تحكم والثانى لا يكون مكلفا اذ لا تكليف قبل
البلوغ فيكون معنى قوله ع ان من ارتكب الشبهة يحصل له بالمزاولة ملكة ردية تبعثه
على ان لا يبالى بفعل المنهيات الصريحة لان لفعل المحرمات الواقعية تاثيرا فى النفوس
ان لم تشعر بها كما اشرنا اليه وهذا مثل بعض الاغذية البدنية فانه يؤدى الى بعض
الامراض وان لم يشعر به الاكل فيكون النهى المستفاد من الكلام نهيا تنزيهيا وانما قال ع
هلك ولم يقل ربما يؤدى الى الهلاك مبالغة واشارة الى كثرة وجوه النوع المحرم فى
قسم الشبهة حتى انه لا يكاد ينفك من يرتكبها عن ارتكابه وهو مستلزم الهلاك فكل
من الحديثين محمول على ظاهره وسيجيء تتمة لهذا الكلام انشاء الله عند ذكر المقدمة لهذا
الحديث واما دلالة الخبر على مدعى المصنف على هذا الاحتمال فهو ان على هذا الحديث لم يبق
شئ لم ينص عليه بحكم حتى يظهر القول بحجيته ما يستقل فيه العقل فانه قوله ره وايضا العقل
يحكم الخ هذا انما يتم فيما يمكن فيه اختلاف العقول لا فيما اتفقت فيه كالصدق النافع مثلا
قوله ره وفيها ايضا ان هذا الخلاف نادر كلام ظريف نادر يتضمن حسن اجادة قوله ره الرابع
ما رواه الكلينى ره الظاهر ان غرضه قدس ره ان شرط الثواب على الاعمال وان كانت مطابقة
للواقع وان جزء الايمان هو معرفة ولى الله حتى لانه ياخذ احكام الاعمال عنه فمن عمل مطابقا

انما يدل على ان الاحكام العقلية يتوقف على الشرع وكانه هو الحق للنصوص المطلقة الدالة على تعذيب الكفار بشركهم وكفرهم الا انه لاهل الفترة وغيرهم فلو كان المعارف العقلية موقوفة على الشرع من حيث الوجوب لم يثبت تعذيب الوثني من اهل الفترة فان ترك الواجب العقلي حينئذ لا يكون فاعله مذموما ولكن فالحرام العقلي مثلا لا يتعين ان يكون مكروها ومبغوضا لله تعالى وليس الحرام الشرعي الا ذلك لان فاعل فعل هو مكروه عند الله مبغوض لله تعالى يستحق العقاب به ضرورة فلك الحرام الشرعي فانه يجوز المكلف العقاب عليه لا يكفي مجوزا لاستحقاقه ان علم انتفاؤه لسبب فاخباره بذلك وايضا بداهة استلزام المكروهية عند الله تعالى لاستحقاق عقابه محل نظر ومنع فان ذلك فاذا كان الامر على ما ذكرنا علم ان الحكم بعدم حجية هذه الطريقة على الباب لحصل حجيتها محل التامل اشتهر بالشك والتردد متن

الوانع من غيره اخذ من الاثام يكون كمن دخل البيت من غير باب فلم يسلم له على صاحب البيت حق الاكرام والضيافة ولا يدل الحديث الشريف على انه لا يجوز لاحد ان يحكم على فعل بحكم شرعي من غير نص حتى يتمحض من المقدرة بقصر مادة منعا استنباط الحكم الشرعي من الحكم العقلي بتقدير التحرير يتحقق انه يثبت ان هذا الحكم الواقعي الشرعي لم يعلم به عامل لما كان مستحقا للثواب الا ان يعمله ويعمل به من حيث ولي الله وبيد لا انه نعم لا يكون على هذا فائدة في هذا الاستنباط لان مقصود المجتهدين ان يستنبط حكما ليعمله المكلف ويدركه طلب الثواب ويتعلق ان فالا فرق بينه ليس كذلك تامل هذا القيد كان المقدرة قوله دة انما يدل على ان الاحكام العقلية يتوقف على الشرع فنظر بما ذكرنا انه ليس في الحديث دلالة على الحصر فضلا عن الحصر في الاحكام العقلية وخروج العقائد قوله دة الشاملة لاهل الفترة هذه النصوص وان كانت شاملة لهم ولكن هناك نصوص دالة على انهم معذورون فينبغي النظر فيها فانها هل تدل على انهم معذورون في العقائد والاعمال جميعا او تختص بالاخيرة والظاهر على اصولنا انهم معذورون في الاصول التي لا يعرفونها الا بعد وجوب معرفته واما ما دل لهم عليه عقولهم بالبديهة كوجود الصانع بل وحدته فلا عذر لهم فيه قوله دة لم يثبت تعذيب الوثني الخ اقول لا اشكال فيه اذا كلف ثانيا في القيمة فان بالله ودخل او خرج عن النار وادخل الجنة او كفر فادخل النار قوله دة وليس الحرام الشرعي الا ذلك اقول قد تقدم ما يكفي لفهم هذا السؤال والجواب ثم اقول على ما قاله هذا القائل لا يجوز استنباط الحكم الشرعي الا من الحكم العقلي الذي اتفق عليه جميع العقلاء والظاهر ان ما هو كذلك لم يكن او قل ما يحكم بوجوبه او حرمته او بغيرها كل نبي وتاء لو بعثه فلا يكون ثمة نحن فيه لانا نريد اثبات الحكم الشرعي فيما لم يرد فيه نص وفي مثل ما ورد فيه انالك ورود نصوص كثيرة مشهورة قوله دة فلك الحرام الشرعي الخ اقول الشارح استدل على ان الحكم العقلي الحكم الشرعي بقياس مركب تقريره ان كل ما يذمه العقلاء فاعله فهو مبغوض

فلك حجة التردد تمامه وان اخباره تعالى بنفي التعذيب فيما هو مذموم ومكروه عند العقل الا انه تعالى للمكلف على هذا المذموم وتجويز نقض الغرض وذلك لا يكون ثابتا في هذه الطريقة عنده وجاز قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا متن

لله سبحانه وكل مبغوض له سبحانه يستحق فاعله العقاب وكل ما يستحق فاعله العقاب فهو حرام شرعي فالمقدمة منع كبرى القياس الاخير وقال لا نسلم ان ما يستحق فاعله العقاب يكون حراما شرعيا بل الشرط تجويز المكلف خروج العقاب عن القوة الى الفعل ولا يخرج مع اخبار الله تعالى بعدم العقاب ثم انه منع بداهة استلزام المبغوضية لاستحقاق العقاب وظاهره انه سلم نفس الاستلزام ويظهر مما ذكره انه متامل فيه والاولى ان يمنع الاستلزام فهو منع لصغرى القياس الاول بعد التسليم تمنع كبرى القياس الاخير والظاهر انه ان اريد بالعقاب ما يستحقه المكلف باعتبار العصيان والمخالفة فمنع الاستلزام حسن ولا معنى لدعواه فضلا عن البداهة وان اريد به ما يستحقه فاعل القبيح العام ويكون مبغوضا مكروها لله سبحانه فلا معنى للمنع ودعوى البداهة حسنة قريبة قوله دة فلك حجة التردد الخ توضيحه ان الاية الشريفة دلت على اباحته ما لم يصل حكم الى المكلف ان حكم عقله بقبحه مثلا وكثير من الاحكام لم يصل الى كثير من المكلفين واذا علموا مضمون هذه الاية اطمأنوا انفسهم من المحرمات الواقعية حتى يصل اليهم حرمته فربما لم يصل اليهم فقط وليس المراد بالاغراء الا هذا واما اذا لم يخبر الله سبحانه لهم قربا لطفوا الى ترك ما يحكمون بقبحه وفعل ما يحكمون بحسنه فيصيبون من ترك الواجب وفعل الحرام بهذا اللطف والتقريب كما ان الاول نقض للغرض ويجب ان يحمل الاية الشريفة على ما لم يحكم بحسنه وقبحه العقول اقول الحق ان ما يحكم بحسنه او قبحه جميع العقول فقد ورد فيه نصوص كثيرة من الله ورسوله والعلم بمضمون هذه الاية الشريفة مسبوق بالعلم بما في بلغه هذه الاية فقد بلغ اليه الرسول فيجتنب بارتكاب المحرمات فلا اغراء بالنسبة اليه ومن لا علم له به لا يتصور في حقه الاغراء من جهة هذه الاية بل اقول لو كان هذا اغراء لكان جميع ما يدل على سعة رحمة الله تعالى وتجاوزه من المعاصي الاخروية اولى بان يكون اغراء وكذلك قوله اذخرت شفاعتي لاهل الكبائر والظاهر والله يعلم ان الغرض من الاية الشريفة بيان

مبنى الكلام في حظر الملازمة المذكورة وعدمها وقد قال السيد المنعوت الذي يغير فانه المحظور فهو القبيح الذي قد اعلم المكلف
او دله على ذلك من خالفه وقد ذهب الفاضل المذكور في شرح جمع الجوامع الى ان الحسن والقبح ذاتيان والوجوب والحرمة شرعيان
وانه لا ملازمة بينهما فقال بتنبيهات ان المعتزلة لا ينكرون ان الله تعالى هو الشارع للاحكام انما يقولون ان العقل يدرك
ان الله تعالى شرع احكام الافعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فانها عندهم موردان الى العلم بالحكم الشرعي والحكم
الشرعي تابع لها لا عينها فما كان حسنا جوزه الشرع وما كان قبيحا منعه فصار عند المعتزلة حكمان احدهما عقلي والآخر شرعي تابع
له فبان انهم لا يقولون انه يعني العقاب والثواب ليس شرعيا اصلا خلافا لما يوهمه عبارة المص وغيره فانظر عليه المقرر من
حكاية قولهم هو المشهور وتوسط قوم فقالوا قبحها ثابت بالعقل والعقاب يتوقف على الشرع وهو الذي ذكره اسعد بن علي الزنجاني

لطفه وحينئذ غرضنا انه بانه لا يعذب احدا قبل البعثة وان استحق من جهة العقل ان
يعذب وليس الغرض التخصيص باحد الفعل او الترك اصلا فتدبر قوله ره مبنى الكلام في
حظر الملازمة فقد عرفت عدم صحة دعواها الا ان يقال بان الحكم الاجمالي الذي اشرنا
اليه مراد مع ضم المقدمات العقلية والاستنتاج كاف في التبليغ قوله ره قال السيد
ره يدل كلامه ره على ان القبيح من حيث هو ليس محظورا بل بشرط ان يعلم الشارع المكلف
بقبحه او كان بحيث يحكم على قبحه بالعقل اقول ان اراد بالمحظور ما يذم فاعله فلا كلام
معه لان ما يحكم بقبحه العقل يذم فاعله وان اراد ما يترتب عليه العقاب بخبر فيحتاج
فما بعد لا نا لا نسلم ترتب العقاب على القبيح بمجرد حكم العقل بقبحه ولعله ره اراد الاول
وجعل الثاني بعد شاهدا عليه وتجوز في الكلام وآخر البحث ان شاء الله تعالى قوله ره
ذاتيان الخ الظاهر ان غرض القائل ليس ان ما به يصير الاشياء حسنة او قبيحة امور لا
للاشياء لا تختلف ولا تتخلف بل غرضه انه ليس حسن الشيء وقبحه بمجرد امر الشارع
ونهيه بل الاشياء في انفسها على صفات مقتضية للحسن والقبح سواء كانت من الذاتيات
او من لوازم الماهية او من الامور الاعتبارية الواقعية او غيرها قوله ره لكونه من
جهة الفطرة لعله اشارة الى ان حكم العقل بالحسن والقبح فطري قوله ره من الوهن
والتناقض لعله اشارة الى ان القائلين بالحسن والقبح يقولون بوجوب بعث الرسول
لكونه لطفا فيما يستقل فيه العقل واعلاما بما لا يستقل فيه والتكليف بدون اللطف
قبيح عندهم فلو جاز الثواب والعقاب فيما يستقل فيه العقل من غير توقف على الشرع
لزم اما عدم كون بعث الرسول لطفا بالنسبة اليه او حسن التكليف بدون اللطف والمعرفة
خلافهما قوله ره يدل وما كان الخ يمكن ان يقال في هذه الآية الشريفة ما قلناه في الآية
الشريفة السابقة من ان من يفطن بالقياس السابق ليس غافلا والجواب الجواب قوله
ره واعلم ان المحقق لم يظهر لي فائدة لهذا النقل اذ مرجعه الى الترجيح الذي سبق في اول

البحث

من اصحابنا وابو الخطاب من الحنابلة وذكره الحنفية وحكوه عن ابي حنيفة نصا وهو المنصور لقوته من حيث الفطرة وآيات القرآن المجيد
وسلامته من الوهن والتناقض فهنا امران الاول ادراك العقل حسن الاشياء وقبحها والثاني ان ذلك كاف في الثواب
والعقاب وان لم يرد شرع ولا ملازمة بين الامرين بدليل وما كان ربك ليهلك القرى بظلم او بقبح فعلهم واهلها غافلون او لم يأتهم
الرسل والشرائع ومثله ولولا ان تصيبهم مصيبة بما قدمت ايديهم او من القبائح فيقولوا لولا ارسلت الينا رسولا انتهى كلام الذي
وليس الغرض من نقل هذا الكلام الاحتجاج به بل التنبيه على ان الملازمة المذكورة مما قد تكلم عليه جماعة من اهل البحث والنظر واعلم
ان المحقق الطوسي ذكر في بعض تصانيفه ان القبيح العقلي ما يستحق الحكيم منه بسبب فاعله الى الشقة وقال بعض المتأخرين من اصحابنا
لا بقاء الفوائد كل شيء يقتضي حظ الحسن والقبح الذاتيين لانا نقول هنا مسئلتان الاولى الحسن والقبح الذاتيان والاخرى
الوجوب والحرمة الذاتيان والمذهب
الى لزوم من ذلك بطلان الثانية لا
الاولى وبينهما بون بعيد الا ترى ان كثيرا
من القبائح العقلية ليست بحرام في
الشريعة ونقيضه ليس بواجب انتهى
كلامه وفي كلامه نظر ظاهر منه

البحث قوله ره والذي يلزم اه انما يلزم هذا لان النهي عام شامل للفعل والترك فيكون معنى
الحديث ان كل فعل لم يرد الحكم النهي عنه فلا مانع منه شرعا فلا يكون حراما وكل ترك لم يرد الحكم
النهي عنه ولو في ضمن ايجاب الفعل فهو ايضا كذلك وان كانا قبيحين في الواقع قوله ره الا ترى
قد مر في المقدمة الاولى التي مهدناها انا نعلم منه ما في هذه الدعوى ونقول هنا توضيحا
نفيها ان اراد ان القبيح الذي حكم بقبحه العقل وادرك علته التامة فحكم الشارع بعدم حرمته
فهذا قول بالتخلف وترك لقاعدة التحسين والتقبيح كما هو رأي الاشعري وان اراد ان بعض
ما يحكم بقبحه العقل لا يحكم بحرمته الشارع لان الجهة التي حكم لاجلها العقل بالقبح ربما لم تكن
علة تامة للقبح فهذا مسلم ولا نزاع فيه وكذا ان اراد بالقبيح العقلي ما يشمل المكروه الشرعي لان
القبيح الذي كلامنا فيه ونقول انه حرام في الشرع ايضا هو الذي لو ادرك العقل جميع ما
من الجهات المحسنة او المقبحة لذم فاعله ولم يرخص في فعله اصلا واما المكروه الشرعي فلا نسلم
كذلك اذ فيه جهة قبح ولم تحط بجهة حسن حكم بعدم جواز فعله مثل حكمه على الحرام ونوضح هذا
الكلام هو انا كثيرا ما نرى العقلاء يمدحون فاعل بعض المستحبات ويذمون تاركه ويمدحون
تارك بعض المكروهات ويذمون فاعله مثلا اذا احسن الغني الذي ليس في ذمته حقوق
الى فقير معروف بالصلاح والديانة وبينهما مصادقة قديمة مع كون الفقير محتاجا من قوت
السنة ولكن في عسر وضيق يمدحونه اشد المدح واكثره ومع تركه للاحسان يذمونه كذلك
ويمدحون هذا الفقير لو لم يظهر حاله لاحد ويذمونه لو اظهره لكل من بلا حاجة فاذا قلنا الواجب
العقلي ما يمدح فاعله ويذم تاركه صدق هذا التعريف على بعض المستحبات الشرعية ايضا واذا
قلنا الحرام العقلي ما يذم فاعله ويمدح تاركه صدق على بعض المكروه الشرعي ايضا فيحتاج الى نوع
تجوز ان ليس كل واجب عقلي واجبا شرعيا لصدق الاول على المستحب دون الثاني وكذا القول في
جانب الحرام العقلي لصدقه على المكروه فدعوى الملازمة تكون صحيحة والظاهر انه ذم العقلاء
تارك المستحب ليس لاجل العدم لظاهر بالجهة المجوزة للترك ولكانوا عالمين بها لما ذموه

وقال السيد المرتضى ايضا في الذريعة في اثبات ان ما لم يرد به شرع يصح ادعاء انتفاء المضرة العاجلة واما المضرة الاجلة فنحن نقطع
وانما يعلم انتفاء ذلك لفقد السمع الذي يجب ان يرد به لو كان ثابتا لان الله تعالى لا بد ان يعلمنا ما علينا من المضار الاجلة التي
هي العقاب الذي يقتضيه قبح الفعل فاذا فقدنا هذا الاعلام قطعنا على انتفاء المضرة الاجلة ايضا انتهى كلامه متن

ولو ذم مع كمال ذمهم اقل من الذم الذي يستحقه بها تارك الواجب وكذا نقول في الحرام
والمكروه فعلى هذا نحن نفسر الواجب العقلي بما فيه جهة مقتضية لان يمدح فاعله ويذم
تاركه وليس فيه ما يوجب الرخصة في تركه والمستحب العقلي بما فيه جهة مقتضية لان يمدح
تاركه وفيه ما يوجب الرخصة في فعله والمباح بما ليس فيه في نفسه جهة اصلا بل يصح
ما هو من علل فعله او تركه خارج عن ذاته فلعل علة الحيرة في الفعل والترك بالنظر اليه
ولو لخلاط العقل بالقدر المناسب من المدح والذم لفعل الواجب والحرام ولفعل المستحب و
المكروه لجاز لنا ان نعبر عن هذا القدر ونعبر عن كل منها بما يخصه فنقول الواجب يمدح
فاعله مدح كذا وكذا ويذم ذم كذا وكذا وهكذا الى اخر الخمسة فعلى هذا لا يبعد ان نقول ان
كثيرا من القبائح العقلية ليس بحرام في الشرع بمعنى قبحا الحرمات العقلية ويقتضيه ليس
بواجب ولعل نظر المص اشارة الى ما قلناه قوله قال السيد رض لان الله تعالى لا بد
ان يعلمنا الخ حاصل كلامه قدس سره هو ان كل قبيح يقتضي ان يعاقب عليه وكل ما كان الذي
مقتضيا العقاب يجب على الله ان يعلمنا به ولكن الله لم يعلمنا العقاب على ما نحن فيه فنعلم منه
كان فليس مقتضيا للعقاب فلا يكون قبيحا فيكون مباحا وهو المطلوب قال السيد رض بدعوى ان
كل قبيح عقلي فقد نهي عنه في الشرع واعلمنا الله بالعقاب عليه وما ليس كذلك ليس بقبيح فيلزم
ان يكون معنى الحديث ان كل شيء لم يرد الحكم النهي فيه فهو مباح في الواقع ويرد عليه منع الحصر
بل الذي يقتضيه القبح من حيث هو قبح هو البعد الذي اشرنا اليه وربما اسقط الشفاعة
والعفو كما يسقط بها العقاب الذي يستوجبه المكلف بمخالفة التكليف الشرعي نعم هنا
نكتة هو ان هذا القول من السيد رض يدل على انه اراد من الرد في قوله ان المحظور
هو الذي قد اعلم المكلف او دل على الشرع حظره الرد الحقيقي ان اعلام المكلف لازم ولا
يكفي دلالة العقل على القبح اذ لو كان كافيا لما كان الاعلام واجبا من الله تعالى الا ان
يقول ان دلالة العقل ايضا اعلام منه تعالى فلذا غير هذا الذي ذكره المص خال عما

يستقل

يستقل بحكمه العقل واما ما لا يستقل بحكمه العقل فقال الشيخ الفاضل الجواد في شرح الزبدة
المسئلة الثانية من المسئلتين حكم الاشياء الغير الضرورية وتفصيل المقام انا نقول
الاشياء اما ضرورية لا يمكن البقاء والتعيش بدونها كالتنفس في الهواء والاكل قدر ما
يحفظ معه خصوصا قبل ورود الشرع عند من لم يجوز التكليف بالاجتناب واما غير ضرورية
يمكن البقاء والتعيش بدونها فهي عند المعتزلة قسمان ما يدرك العقل حسنها او قبحها
وينقسم الى الاحكام الخمسة لانه ان اشتمل الحسن على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه
فواجب والا فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على
مصلحة ايضا فمباح وما لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها لكنها مما ينتفع بها كشم الورد
واكل الفاكهة مثلا فهذا قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها فاكثر اصحابنا كالمفيد و
السيد المرتضى والعلامة ومن تبعهم والمعتزلة البصرية على انها على الاباحة وذهب بعض
علمائنا والمعتزلة البغدادية الى انها على الحظر وذهب الشيخ المفيد ره من اصحابنا والاشعري
الصيرفي من العامة الى الوقف بمعنى انا لا نحكم في هذا الحكم ولم نعلم ما هو بالخصوص او نعلم ولا
خلاف بين هذه الفرق بين من يقطع على الحظر في وجوب الكف عن الاقدام الا انهم يختلفون
في التعليل فمن قال بالحظر كف لانه اعتقد انه مقدم على محرم مقطوع به ومن قال بالوقف
انما كف لانه لا يامن من كونه اقداما على محظور قبيح وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها قبل
ورود الشرع لنا على الاول انها منفعة خالية عن امارات المفسدة العاجلة والاجلة ولا
في التصرف معلوم عقلا فكانت حسنة اما انها منفعة فظاهر واما انها خالية عن المفسدة
فلانه المفروض واما ان الاذن في التصرف معلوم عقلا فلانها لا مضرة في الانتفاع بها
على المالك واما ان ما كان كذلك فهو حسن فلانا نعلم حسن الاستظلال بحائط الغير
والنظر في مرآته اذا خلا عن امارات المفسدة وكان غير مضر بالمالك لان العلم بالحسن دائر
مع العلم بهذه الاوصاف فهو موجود فيما نحن فيه فيوجب الجزم بحسنها وانها باعتبار هذا

معنى قولهم شايع بلا تعسف فان قيل عدم حصول العلم بمفاسدها لا يوجب خلوها عنها
لاحتمال اشتمالها على مفاسد غير معلومة لم لا يجوز ان يكون احتمال المفاسد كافيا في
كون الشيء قبيحا فلا يتم ما ذكرتم قلنا لو قبح الاقدام لاحتمال المفسدة لقبح الترك لاحتمال المفسدة
ايضا وفيه وجوب الانفكاك عن كل واحد منهما المستلزم لتكليف ما لا يطاق وايضا العبرة
في كون الشيء قبيحا اشتماله على مفسدة منشاها الامارة واما احتمال المفسدة الخالي عن
الامارة فلا يعتد بها الا ترى انهم يلومون من امتنع عن الجلوس تحت حائط محكم البناء
لا امارة فيه باحتمال سقوطه ويحكمون بان تجويز المضرة في الفعل من غير امارة على ذلك
لحوق بطن الحطاب للسوداء والجنون ونحو ذلك وهذا يدل على ان الشيء اذا كان خاليا عن
امارات المفاسد لا قبح فيه عقلا واعترض القائلون بالحظر بان ذلك تصرف في ملك
الغير بغير اذنه وهو قبيح عقلا والجواب انا لا نسلم كونه تصرفا بغير اذن المالك فان
الاذن في مثله معلوم بالعقل كالاستظلال بحائط الغير فانا نعلم قطعا اذنه في ذلك
سلمنا لكن لا نسلم ان التصرف في ملك الغير مطلقا حرام انما هو فيما يتضرر به المالك
وهو هنا منزه عن التضرر فلا يحرم ثم قال لكن يبقى شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه
مما لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عنه بان
العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الخصوصيات وبحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة
الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها
ابتداء او بمجرده عن الحظر بنوع آخر لا ينافي ذلك حكمه بالحسن بها ما بالنظر الى الدليل وحاصل
اقول الغرض من عقد هذه المسئلة هو ان يحصل للفقيه قاعدة كلية ليحكم بها في
سهلة الحصول وليتحقق ما هكذا هذا الشيء فيه منفعة خالية عن المفسدة مع اذن الشرع
وفيه وكل ما هو كذلك فهو حسن فهذا حسن فقد ادرك العقل الحسن من جهة الخصوصية
والظاهر من كلام بعضهم ان ما يدرك العقل حسنه وقبحه سواء كان بالضرورة او النظر

والظ

داخل فيما اشتغل به فقوله ويمكن ان يجاب محل نظر ولعل لما ذكرنا امر بالتامل ويمكن ان
يقال ان مقصوده ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل مختص به وان
ادرك حسنه من دليل عام يجري في الكل فمثال الاول هو ان نقول هذا الشيء فيه النفع الخالي
وكل ما فيه هذا النفع فهو حسن ومثال الثاني ما تقدم والفرق بين القياسين عموما وخصوصا
ظاهر ولكن عبارته قاصرة ثم اقول لا شك في توقف دليل القائل بالاباحة ولا في حسن الكف
عقلا لاحتمال المفسدة ولا في وجوبه عند ظنها واما ثمرة هذا الخلاف الفقهية فالفرع
هو ان من حكم بالاباحة قبل الشرع يحكم بالاباحة الشرعية بعده لانه يقول الاباحة ثابتة
والشارع لم يحكم بخلافها لان المفروض فلا بد ان تكون ثابتة لان الغرض من بعثه هو وضع
القوانين والاحكام بعنوان الاعلام بما لا يدرك العقل وتقريرنا يدركه فلو لم يكن الاباحة
موافقة لقانونه لكان عليه الاعلام واذ ليس فليس ومثل هذا استدل من يقول بالحظر
واما القائل بالتوقف فيقول لعل عدم اعلامه انما يكون لاباحته الدال عليها العقل كما
يقوله الاولون او لحرمته لذلك كما يقوله الاخرون فانا نعلم ان الحاكم الاصولي حكما ولكن لا
اعلم بخصوصه فلا اعمل حتى ذلك الوضوح في الحظر او الحظر وقيل ان هذا الاصل لا يتم على
اصولنا لان بعث الرسل مانع على اختلاف الرتبة اقول على تقدير ان يجعل النزاع بعد البعث
فيما لم يجعل الشارع له احكاما لم يدرك العقل حسنه وقبحه كما تقدم لا يتم ايضا عندنا
ثم من جملة الاحكام لجميع الافعال قال الشهيد تقرب الشهيدان بعضهم نقل الاقوال بعد
البعث وورود الشرع اقول وفي هذه المرتبة ينبغي الشارع بين علمائنا الاخباريين
والمجتهدين قدس سرهم ويمكن جعل النزاع على تقدير وقوعه على النحو الذي يجري فيه الاقوال
الثلثة هو انه لما لم يصل الينا الحكم الخاص به من الشارع يمكن فيه القول بالاباحة بمعنى عدم
شغل الذمة نظرا الى ان الحكم بالاشتغال مع عدم العلم بالدليل تكليف بما لا يطاق والى
بعض الاحاديث والروايات الدالة على اباحة كل ما لم يرد فيه نهي والقول بالحظر نظرا الى ان ما

القسم الثاني استصحاب حال العقل الى الحالة السابقة وهو عدم شغل الذمة عند عدم دليل او امارة عليه والتمسك به بان يقال
ان الذمة لم يكن مشغولة بهذا الحكم في الزمان السابق او الحالة الاولى فلا تكون مشغولة في الزمان اللاحق او الحالة الاخرى متن

استصحاب الحظر من قبح التصرف في ملك الغير بدون اذنه ودلالة الاخبار الدالة على وجوب اجتناب الشبهة والتوقف عن الحكم في الاخبار الدالة على وجوب التوقف والاجتناب مع القول بوجوب الاجتناب ايضا واتمام الجزم بالشارع على النحو الذي وجدناه لا ان الظهر على مصرح بالحظر والتحريم وهذه المرتبة والذين صرحوا به انما فرضوا النزاع قبل ورود الشرع واما بعد وروده ويعتقد القول بان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا منضبطا عند اهل الذكر عليهم السلام فمن قائل بالاباحة وقائل بالتوقف ولا ثالث لما ادعى الله من لم تقل الاحاديث ونتكلم هنا انشاء الله تعالى وقوته تحقيق قوله القسم الثاني استصحاب حال العقل اه اعلم ان الاستصحاب هو اثبات ما علم تحققه في الزمان الاول في الزمان الثاني لظن بقائه فيه ثم هذا الشيء قد يعلم تحققه بالعقل او الحس وبالجملة من غير الدليل الشرعي وقد يعلم من الدليل الشرعي وهو قد يكون اجماعا وقد يكون غيره والشيء المعلوم المتحقق قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا وكل منهما اما وجود الحكم الشرعي او عدمه واما وجود متعلقه او عدمه واما غيرهما ثم ترى الفقهاء حين البحث عن الاستصحاب تارة يجعلون موضوع المسألة استصحاب الحال من غير تفصيل ويقولون هل هو حجة ام لا وينقلون فيه الخلاف عن العامة والخاصة كما فعله في المعالم والزبدة وتارة يجعلون البحث عن استصحاب حال الاجماع في موضع الخلاف منفردا عن البحث عن استصحاب الحال ويجعلونه نوعا اخر الاول من الثاني وينقلون الخلاف من بعض في الاول والوفاق منه في الثاني كما فعله العلامة في النهاية وبعضهم يفصل زيادة على ما ذكرناه المحقق حيث ذكر ان المعتبر الاستصحاب وقسمه ثلثة اقسام الاول استصحاب النفي في الحكم الشرعي ويسمى استصحاب العقل وقال وهو التمسك بالبراءة الاصلية كما نقول الجبر ليس واجبا لان الاصل براءة الذمة ويحصل منه استصحاب الاول عند الاختلاف في الاقل والاكثر كما يقول بعض اصحابنا في عين الدابة نصف قيمتها ويقول الاخر ربع قيمتها فيتمسك [illegible] نظرا الى البراءة

الاصلية

الاصلية والثاني عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه قال ومن هذا القسم القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر والثالث استصحاب حال الشرع كالمتيمم يجد الماء في اثناء الصلوة ومنهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد قال انه تام على استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين وقد يعبر عنه بان الاصل في كل حادث تقديره في اقرب زمان وبان الاصل بقاء ما كان على ما كان وهو اربعة اقسام احدها استصحاب النفي في الحكم الشرعي حتى يرد دليل وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وثانيها استصحاب حكم العموم الى ورود مخصص وحكم النص الى ورود ناسخ وثالثها استصحاب حكم ثبت شرعا كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف مال او التزام الى ان يثبت رافعه ورابعها استصحاب حكم الاجماع في موضع النزاع وذكر من امثلة هذا القسم المتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة فلا ينقض تيممه الاجماع على صحة صلوته قبل وجوده فيستصحب حتى يثبت دليل يخرج عن التمسك به وما ذكره من ان عدة من قواعد الشهيد الاول كما ذكره المقدمة وشرح البداية والمقدمة كما ترى عين خمس من الاولة الستة التي نذكرها وهذا المقصد بالاستصحاب الاول هذا القسم والثاني القسم السادس وانت بعد التامل تعرف علينا ان الاولى ان يجعل استصحاب الحال [illegible] بحث عن حجيته وعدمها ثم يفسر باعتبار قسمة الحال المستصحبة والدليل الدال على وجوده في الزمان الاول الى اقسام فان كانت عدم شغل الذمة كان استصحاب البراءة الاصلية ولما كان الدليل على تحقق هذا العدم في الزمان الاول هو العقل جاز التعبير عنه باستصحاب حال العقل فنحو قول المحقق وهو التمسك بالبراءة هو التمسك باستصحاب البراءة واما التمسك بها نفسها [illegible] واما تسمية هذا الاستصحاب على الاطلاق ونوع على النحو الذي ذكره [illegible] واما في خصوص مادة الاقل والاكثر فهو ان البراءة الاصلية تدل على عدم وجوب شيء مثلا فترك العمل بها في الاقل للاجماع فيبقى الباقي على ما كان وان كانت عدم الحكم الشرعي كان نفسا اخرى [illegible] هذا الحكم مثل الوجوب والحظر مثلا

وهذا انما يتم اذا لم يجد ما يوجب شغل الذمة في الزمان الثاني ووجه حجيته ح ظاهر اذ التكليف بالشيء مع عدم الاعلام به تكليف
الغافل وتكليف بما لا يطاق ويدل عليه الاخبار ايضا كما يجيء مع ما فيه القسم الثالث اصالة النفي وهو البراءة الاصلية قال
المحقق الحلي في المعارج اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة
الاصلية فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه متن

كان معدوما اذ لا يستصحب والتمسك بهذين القسمين لا يجوز الا بعد البحث والاجتهاد في
طلب الادلة قال العلامة في النهاية ولا يجوز للمجتهد التمسك بالاستصحاب بحكم الاصل
الا مع البحث والاجتهاد في طلب الادلة المعتبرة فاذا لم يجد ما يحصل له الحكم بالاستصحاب وقبل البحث
لا يجوز انتهى كلامه زيد اكرامه واما عدم وجدان الدليل على الحكم فهو دليل يستدل على
نفي الحكم في الواقع وسيأتي انه يجيء ان شاء الله تعالى ان بعد الاخطار بما قلنا ظهور
انه في عبادة المعتبر هنا مخصوصا وان كانت الحالة المستصحبة مرتبطة سواء كانت وجودا
او عدما فانه تسمية كل قسم باسم وان كان الدليل الدال على وجود الامر الثابت في الزمان
الاول الاجماع فهو الذي سموه باستصحاب حال الاجماع وانما افرده العلامة لان
الغزالي مع قوله بحجية الاستصحاب لا يقول بحجية هذا القسم ويستفيد كلامه ان شاء الله تعالى وان
كان غيره فهو الذي غيره عند الشهيد ره باستصحاب ما ثبت شرعا فوائد قوله وهذا انما يتم
اذا لم يجد الخ قد عرفت ان التمسك بهذا القسم لا يجوز الا بعد البحث والفحص وعدم وجدان
ما يوجب شغل الذمة وعلى هذا فينتظم دليل تام على عدم شغل الذمة وبرائتها فلا ان
من هو لحسبانه الى توسط الاستصحاب كما اشير اليه انتم عند الكلام في القسم الثالث فكون
التوسيط لغوا استدركا فوائد القسم الثالث اصالة النفي الخ اقول ربما يرجح كلام المقدمة
وكلام المحقق ره ان كون اصالة النفي هو البراءة الاصلية دليلا على شيء مع ان ما ذكر في
بيانه هو المناسب لطريقة العامة يدل على نفي الحكم الشرعي الواقعي في نفسه لا على اثبات
شيء بالبراءة واما الخاصة فالمناسب لطريقتهم اثبات خلو الذمة وعدم التكليف ولهم
ان يستدلوا في هذا المقام على ثبوتها بدليل يناسب قواعدهم فهو ايضا ليس استدلالا
بالبراءة اللهم الا ان يجعلوا الامر المستدل عليه عدم الباس في الفعل والترك وهو لا بأس
العقلية فيتم حاصل الكلام الاستدلال على البراءة بخلو الذمة ثم الاستدلال به على لا بأس
بهذا المعنى بعينه فيرجع الى كون الفعل والترك خاليا عن الضرر على ان هذا الاستدلال

ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين الاولى انه لا دلالة عليه شرعا بان ينضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه
والثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم تكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف
الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كانت عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكنا بينا انحصار الاحكام في
تلك الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم انتهى كلامه في كتابه الاصول ولا يخفى ان بيان هاتين المقدمتين مما لا سبيل
اليه الا فيما يعم به البلوى متن

استدلاله ايضا وتوضيح هذا الاجمال انه يتم بيان الدليلين للطائفتين على مطلبهما اما
دليل الخاصة فهو ان وجوب شيء علينا وعدمه من حيث استنادهما الى ايجاب الشارع و
نفيه بقوله اوجبت عليكم او ما اوجبت شيئا امران حادثان محتاجان الى الادلة الشرعية
وكذا الحرمة وباقي الاحكام واما عدمهما من حيث استناده الى عدم حكم من الشارع فهو لم
اذا استند الى علته الازلية وهي عدم ايضا فتحققه في نفس الواقع واستمراره يقتضي الى
ان يعلم الحكم الشرعي اذا عرفت هذا فنقول بعد بعثة الرسول ص ومضي الحجج اذا تفحصنا الادلة
ولم نجد دليلا شرعيا على وجوب شيء ولا على عدمه علينا من حيث استنادهما الى الحكم الشرعي
نقطع بعدم الوجوب وبراءة ذمتنا الان لاستحالة التكليف بما لا سبيل للعلم اليه فينتظم
قياس هكذا هذا الحكم لم نجد عليه دليلا شرعيا اقتضاء واثباتا وكل ما هو كذلك فذمتنا عنه
مشغولة به الان اما الصغرى فقطعية وجدانية بعد الفحص وعدم العثور واما الكبرى فلما
المذكورة ثم نقول كل ما ليست الذمة مشغولة به شرعا نفيا واثباتا فانه منتف شرعا بمعنى انه
فهو مباح عقلا لما تقدم في القسم الاول من الادلة العقلية وانت تعلم انه يمكن ان تقول ان
الكل ما لا نص فيه فان كان فيه منتفيا شرعا فهو مباح من غير حاجة الى توسيط الدليل الذي
وطراق الاخبار ثم قد تتبين ترتبهم بتعويضهم صغرى القياس الاول اذا اريد بالدليل ما هو اعم
من العام والخاص المعروف من ورود النصوص في حكم ما لا نص فيه وعلى تقدير ارادة الدليل
الخاص فيعوضون الكبرى واما دليل العامة فيجيء بعيد هذا فوائد قوله ولا يتم هذا الدليل الخ اقول
المقدمة الاولى يحصل اليقين بها من الاولى ان الدلائل الشرعية منحصرة في كذا وكذا والثانية
انه لا دلالة لشيء منها على الحكم واما المقدمة الثانية فحاصلها ان هذا الحكم لو كان ثابتا
لدلت عليه احدى تلك الدلائل اذ لو لم يكن كذلك فاما ان لا يكون عليه دلالة او يكون ولكن من غير
هذه الادلة والاول باطل لاستحالة التكليف بما لا يطاق والثاني باطل لما بينا في المقدمة
الاولى فظهر ان المقدمة الثانية لا يحتاج بيانها الى امر خارج عن المقدمة الاولى اذ الا

المذكورة امر ثابت مسلم واما المقدمة الاولى فهي محتاجة الى بيان امور كثيرة فالمقدمتان مختلفتان
في الاحتياج الى البيان وكلام المحقق يوهم اتحادهما فنفصل ما اجملناه وهو ان الدليل على نفي
الحكم الواقعي عند الفاقد هو انه لو كان هذا الحكم ثابتا في الواقع لدل عليه الكتاب والسنة
او الاجماع او دليل العقل من القياس وغيره والتالي باطل في المقدم مثله اما الملازمة فلان
ثبوت الحكم الشرعي محتاج الى جعل من الشارع ونصب دليل له ولا بد له من دليل والا لزم تكليف
بما لا سبيل الى العلم به وان الدليل منحصر في الامور المذكورة واما بطلان التالي فلضبط طرق
دلالة تلك الادلة او وجدان عدم دلالتها فهذا الدليل لا يتم الا بعد بيان حصر الادلة فيما ذكر
حصر الكتاب ثم حصر السنة في الاحاديث المضبوطة في الكتب المشهورة ثم حصر الادلة العقلية
ثم حصر طرق الدلالة فيما يعلم هذا المستدل والقائلة يمكنهم بيان هذه الامور على وجه
فلعدم تمامية حصر الادلة فيه الاجماع وكذا كون الكتاب محصورا في هذا المتلو والمحصل سنة
فلما سيجيء اليه الصحيحة من ان النبي صلى الله عليه وآله كل ما جاء به عند اصحابه ونقل الى التابعين
ومن بعدهم حتى ضبط في الكتب واما انحصار ادلة العقل فلعقل اهتداؤه واما حصر طرق الدلالة
فلان الخطابية لا يفهم المخاطب لا يجيء فلا بد من فهم الخطابية واما الذين من بعدهم
ففهمه امر جزم عليهم بما يتوقف عليه الفهم ويمكن توجيه كلام المحقق بان غرضه ان
البراءة الاصلية لها مدخل في اثبات نفي الحكم الشرعي او عدم اشتغال الذمة لا انها دليل
مغن مستقل المجتهد المطلعين بانه ان المدعي اذا ادعى ثبوت حكم شرعي او اشتغال الذمة
به كان لخصمه ان يقول هذا الحكم ليس ثابتا او الذمة ليست مشغولة به لان عدم الاحكام
الشرعية في نفسها او عدم اشتغال الذمة بها اصل محقق في الواقع لا يحتاج الى دليل
وانما المحتاج الى الدليل الحكم الشرعي وشغل الذمة فلو كان الحكم ثابتا او الذمة مشغولة به لوجب
ان يكون عليه دليل وصل الى المكلف اذ لو لم يكن هناك دليل كذلك مع وجود الحكم وشغل
الذمة لزم التكليف بما لا يطاق وهو محال لكنه ليس عليه دليل كذلك لما حصر الادلة في

الواقع

واما الاول وهو عدم الدليل الى الثاني فيما لا يعم به البلوى فلا نعول احكاما سعي البتة بل كلها مستفادة من الائمة الطاهرين صلوات
الله عليهم اجمعين متن

الواقع وعدم دلالة واحد منها عليه او لعدم وجدان المكلف وعدم ظفره عليه بعد الفحص
والفحص بعض الافاضل حيث قال واما الثاني فيه البراءة الاصلية وبقاء الحال الى النفي
وهو غير استصحاب النفي عند المحققين وان لم يفرق بينهما بعضهم فقد نقل المحقق اجماع
العامة والمتأخرين من الخاصة حتى ان المحقق الحلي صرح في اصوله باطباق العلماء على
انه مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الاصلية ولكن قد
رجع عن جواز التمسك بها فيما يعم به البلوى على ما يظهر من اول كتاب المعتبر فيتوقف
الفرق بين ما يعم به البلوى وغيره وجهين اذ يجوز ان الغالب عنه انه لو كان له حكم لنقل
الينا واشتهر فيظن من عدم وجدان حكم فيه بعدم الحكم بخلاف ما لم يعم به البلوى ولا يخفى
انه يرجع في هذا الاصل الى الاصل الذي نشهد بل نتفق عليه بينهم هو ان عدم المدرك الشرعي
لحكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعي لعدم الحكم والمحقق الحلي في اصوله كلام يشعر بعد
لما هو المقصود في هذا المقام ثم نقل عبارة المحقق كما نقلنا المقدمة ثم قال بعد كلام وقد
مر ثبت الاشارة الى انها ليست مظنة لحكم اصلا ثم غاية الامر ان يحصل منها اعتقاد او ظن
العمل على طبقه وليس هذا ظنا بان الحكم الواقعي انما هو العدم ولو فرض حصول الظن في هذه
الصورة بهذا الحكم فقد مر الاشارة الى انه بعد الاعتبار يظهر انه ليس منها بل هو من مدرك
اخر كالتتبع وعدم الوجدان وهو اصل اخر عندهم يعتبرون عنده بان عدم مدرك شرعي لحكم
عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعي لعدم الحكم في الواقع وهكذا عند المحقق حال
استصحاب النفي بل الاثبات ايضا في موضع طرأت فيه حالة لم نعلم شمول الحكم الاول لها
الحاصل ان هذه الامثلة وما على حالها ليس الا ثابت في نفسها النبي قوله ره واما الاول
وهو عدم الدليل الى الثاني الخ اقول هذا القسم مشترك كان في امر ما حله لما ان حكمه الحقيقي
تلقى من النبي الى الحجج عليهم السلام وثانيا انه لم يصل الينا حكمه الا ان الكلام على هذا
التقدير ينقض الاول الا لا يكون عدم الوجدان دليلا على العدم ومقتضى الثانية

وظاهر انهم عم لم يتمكنوا من اظهار جميع الاحكام وما اظهروه لم يتمكنوا من اظهاره على ما هو عليه في نفس الامر للتقية على انفسهم وعلى شيعتهم
من الحكام الظلمة والعامة الكفرة متن

عدم التكليف وجواز العمل والقسم الاول لمخصص بانه يحتمل الخ الا ان يجاب ان يكون حكمه قد
خرج من الحجج عليهم السلام ولكن لم ينضبط لنا لعدم الاحتياج اليه او ضبط وحصل او اصلين
وضاع وسواء كان حكمه الاباحة الشرعية الموافقة للبراءة الاصلية في المنفى او كان غيرها
من باقي الاحكام والثاني يختص بان الراجح فيه ان حكمه في الشرع هو الاباحة اذ لو كان
غيرها لاقتضت العادة ان يعلم الحجة به او يسأل اصحابه عنه لاهتمامه عم بالتعليم
واهتمامهم بالاستعلام عما يحتاجون اليه كثيرا ولو اعلمهم واستعلموه لكان يحصل الينا في
العادة ولما لم يحصل علمنا عدم التعليم والسؤال وهو يدل على ان حكمه موافق للمنفى البراءة
فعدم وجدان الدليل في الاول لا يحصل منه الظن بان حكمه الشرعي الاباحة وفي الثاني
يظن منه انه الاباحة ولهذا سكت المعصوم عم وسكت اصحابه عن السؤال لاتحاد مقتضاه
مع البراءة الاصلية واتضح من هذا البيان انه لا سبيل الى بيان المتقدمين في كلام المشهور
وبيان الاباحة الشرعية في القسم الثاني على ما يظهر من كلام المص ره ثم ما قررناه وحررناه
لا ارتباط له بما المتقدمين المذكورين بل هو موقوف على حصر الادلة الواصلة وبيان عدم
دلالتها على حكم لهذا الامر ثم الحكم عليه بالاباحة الشرعية تبعا لحكم العادة كما قلنا مفصلا
ثم بعد هذا نطالب من يحكم بالاباحة الشرعية لاجل حصول الظن له بها من هذا الدليل بما
الدليل على جواز التعويل على هذا الظن ومن اين له ومتى يكون واما العادة فيمكن عند
عدم الوجدان الحكم على عدم الحكم الشرعي كما قرره المص ره واوضحناه قوله ره وظاهر
انهم لم يتمكنوا الخ عدم تمكن كل واحد منهم عم عن اظهار الكل لكل من اصحابه مسلم واما عدم
تمكن الجميع عن اظهار الجميع للجميع في مجموع ما يزيد على ثلثمائة سنة فغير مسلم فان قلت
فما بال بعض الاحكام لم يبلغنا نص عليه قلت ضاع كثير من كتب اصحابهم باسباب
مختلفة واتضح عند التتبع وتصفح كتب ابن ابي عمير وشهرته قوله ره وما اظهروه الخ
ان اراد عدم تمكن الجميع لما في نفس الامر فممنوع وان اراد اختلاط الواقع بما صدر

نعم هذا انما يتم عند المخالفين القائلين بان النبي صلى الله عليه وآله اظهر كل ما جاء به عند اصحابه ص وتوفرت الدواعي على اخذه ونشره ولم يقع بعده ص فتنة
اوجبت اخفاء بعضه ويتجه تخلو بعض الوقائع عن الحكم الشرعي ح اذا تتبع الفقيه ولم يجد دليلا على واقعة علم انتفاء الحكم الشرعي
بها في نفس الامر وهذا عندنا باطل لان النبي ص اودع كل ما جاء به عند عترته الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين مما يحتاج الناس
اليه الى يوم القيمة ولم تخل واقعة عن حكم حتى ارش الخدش كما نطق به النصوص وامر الناس بسؤالهم والرد اليهم وعلى هذا لا يكشف عدم
انتفاء الدليل انتفاء الحكم في نفس الامر نعم يعلم عدم تكليف المكلف اذا لم يجد الدليل بعد التتبع بما في نفس الامر لانه تكليف بما لا
يطاق ويدل عليه الاخبار الكثيرة روى ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه في تجويز القنوت بالفارسية عن الصادق عم قال
كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وفي باب الاستطاعة من كتاب التوحيد في الصحيح عن حمزة بن عبد الله عن ابي عبد الله عم متن

للتقية او غيرها قوله ره نعم هذا الخ تلخيص تقرير الدليل على مذاق هؤلاء قوله ره ان النبي الخ
سبحان الله ما اعجب ما يقول هؤلاء المخبرون ان النبي صلى الله عليه وآله جميع ما يحتاج اليه
الامة فما يقول هذا الكوفي وكل ما يقيس كامامنا المنتظر بان قاله فهو اعلم بكونه بعضهم الفقيه
مع ان توفر الدواعي على الاخذ في القياس يقتضي تواتره وان لم يظهر ثم هذا الجهل منه
او تجاهل نعوذ بالله من القول به ثم كيف يسوغ ان يقول الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
مع انه قد تم بقياس هذا واستحسانه قوله ره وتوفرت الدواعي الخ ان كان الامر كما
تظنون وليس كما تظنون فالاخبار بكم لم تنقض تواتره ولو بالمعنى قوله ره ولم يقع بعده ص
فتنة آه اللهم انت المستعان واليك المشتكى اي فتنة اعظم من التشاجر في الخلافة حتى
اختلفوا امضاء منبره وسبوا من هو مع الحق والحق معه ص ووضعوا الاحاديث على وفق هوى
هؤلاء الظلمة فالتابع ح من اخفاء ما يخالف هواهم ومن ذا الذي لا يخرج من الكذب
والافتراء على الله ورسوله ص ويخرج من اخفاء ما يبعد عنه اهذا حال من حدث فيهم
الفتنة واما من وقعت عليهم من الخاصة فهم من الاسير في الاسر لما مضت مائة بل الى
الاولهم مع مصيبة عظمى وبلية كبرى كم حدثان وها نحن فيها منذ سنين الى يومنا
من سنة الهجرة والف وعشرين بعد المائة والالف فكم من مؤمن مقتول ومحبوس واسود ومال
منهوب وفرج مغصوب وكتب محروقة وقلوب محزونة فاكشف اللهم هذه الغمة عن هذه
الامة وانقذهم عن هذه المصائب المضعفة وقرب فرج وليك عم قوله ره نعم يعلم الخ قد مر ما
يدل عليه قوله ره كل شيء مطلق اول الحكم بان ما لا يعلم حكمه الشرعي الواقعي فذمته غير
مشغولة بما في نفس الامر من حكمه اما لا يحتاج اليه انه منه عند من يقول باستحالة تكليف
ما لا يطاق الا دليل الخ وذكر الاحاديث المتابعة والمنافية في دلالتها الا يخفى من
المحصلين نعم قد يقول بجواز تكليف ما لا يطاق اذا كان بسبب المكلف ولا يختص الا ان
فيه فالذي يقول الثاني يعترف بعضهم ان بعد فقد الشرع يحكم على جميع الاشياء بالحل

قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وضع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة وهذا الحديث مذكور في اوائل من لا يحضره الفقيه ايضاً ولا يخفى ان ما نحن فيه من قبيل ما لا يعلمون وقد روى في باب التوحيد التعريف والبيان والحجة حدثنا احمد بن محمد بن يحيى العطار عن ابيه عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام متن

والحرمة لصدور منه حكم عام فما لم يصل الينا حكمه بخصوصه او لا بقصد الحكم العام هل لا نحكم او التحريم او التوقف وقد اشرنا سابقاً الى هذا وبحث المسألة على هذا من جهة ان الغرض من اثبات حكم لبعض افعال المكلفين فنقول ذهب جماعة الى الاباحة ولا يخفى تصريحهم بأولوية الترك ثم بقياسها الى الحرمة واستدلوا عليها باموري منها هذا الحديث وجه الدلالة ان هذا الحديث سواء كان خبراً او انشاء كما اسلفناه يدل على ان الا حكم الشرعية اما الانشاء فظاهر واما الاخبار فلان اخبار المعصوم بان ما لم يصل اليكم النهي عنه فانتم منه في سعة يستلزم الترخيص بحكم اثبات الاباحة والقول بانه مخصوص بالخطابات الشرعية يعني ابقاء العام على عمومه والمطلق على اطلاقه اولى من التخصيص والتقييد او حمله على ما قبل كمال الشريعة او التخصيص يلزم بلغ احاديث النهي عن الشبهة واحاديث الاحتياط او حمله على ما لا يحتمل التحريم بل يحتمل الوجوب والاباحة او انه مخصوص بما يعتبر به البلوى لظن بانه لو لم يكن مباحاً لنقل حكمه او حمله على التقية او القول بانه لا منافاة لما ورد والنهي عن ما لا نص فيه في احاديث التوقف او القول بان المراد ما لا يعلم كونه فرد النوع معلوم الحلية او لنوع معلوم الحرمة كاللحم الذي بين الميتة والمذكى فما شابه هذه فاد نكاب لخلاف الظاهر لا يجوز الا لضرورة ولا ضرورة ها هنا بخصوصه لان احاديث التوقف والاحتياط على وجوب الخطر فيما لم يرد فيه نص وسنقل المصنف تلك الاحاديث وتتكلم فيها قوله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وضع الخ دلالة هذا الحديث على رفع المؤاخذة الاخروية عن الجاهل بالوجوب لو تركه وبالحرمة لو فعله ظاهر وهذا معنى الاباحة الشرعية وغاية ما يمكن ان يقال هو ان القائلين باحاديث التوقف والاحتياط قد علم وجوب اجتناب ما يحتمل الحرمة وما يجوز تركه ما يحتمل الوجوب نعم وعلى الا ذاعلم اشتغال الذمة بعبادة معينة وحصل الشك بين فردين كالقصر والتمام والظهر والجمعة وينبغي من ذلك لو وجب وطي الزوجة واشتبهت بالاجنبية او نحو

فقد

فقد يخصص واشتبه بالاخرى القطع بتحريم وطي الاجنبية مع الاشتباه وعدمه وكذا قتل المسلم واما تحريم الجمع بين العبادتين فانه مخصوص بغير صورة الاشتباه وقد ورد النص بعبادتين واكثر في صورة اشتباه القبلة والفائتة والثوبين هذا وسيجيء انشاء الله تمام الكلام في تلك الاحاديث قوله قال قال ما حجب الله علمه الخ اقول لا معنى لوضع نفس الشيء المحجوب بل المراد وضع التكليف او المؤاخذة وهما وجوديان ويتعلقان بالواجب والحرام فعلاً وتركاً وفعلاً فظهر ما في قول بعض الافاضل ان هذا الحديث ظاهر الاختصاص بما يحتمل الوجوب خاصة دون التحريم بقرينة الوضع اذ لا معنى لوضع التحريم فالمعنى ما حجب الله علم وجوبه فهو ساقط عن المكلفين وهذا الاشتباه فيه انتهى ويحتمل ان يراد بما حجب الامور الغامضة التي لا تصل عقول اليها كاسرار القدر ومعنى وضعها سقوط التكليف بتعلمها والتفكر فيها والاظهر التعميم او التخصيص بالافعال التي لم يعلم احكامها الشرعية قوله قال قال ابو عبد الله عليه السلام من عمل بما علم الخ لا ريب ان من فعل ما يعلم وجوبه او ندبه وكف عما يعلم تحريمه او كراهته فقد عمل بما علم ومن عمل كذلك كفاه الله مؤنة تكليف ما لا يعلم واغناه عن تحمل مشقته فيدل على عدم التكليف بالنسبة الى ما لا يعلم فعلاً وكفاً فلا ظهور للحديث في الواجب او فيه وفي المستحب من المحل البعيد ان يحمل على عدم وجوب الحكم فيما لا يعلم حكمه وان الواجب التوقف والاحتياط واما ان احاديث التوقف والاحتياط لم يعارضها فسيجيء تمام الكلام فيه انشاء الله تعالى قوله قال قال كل شيء الخ اقول الموصوف بالذات بالحكم الشرعي من الحل والحرمة هو بعض الافعال الاختيارية الذي ليس مما يضطر الانسان اليه في بقائه وقد يوصف بعض الاعيان بالحل والحرمة والمراد حل الفعل المتعلق به وحرمته وان كان هذا البعض مشتملاً على سبب حل الفعل او حرمته فيقال الحلال والحرام فالحيوان والنبات والجماد كلها اذا كان متعلقاً لفعل الانسان يكون من الامور التي فيها الحلال والحرام واما ما ليس متعلقاً لفعله فليس كذلك فقد يكون نفس الفعل او الترك متصفاً بالحكم

قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وهذه الرواية في الكافي في باب حجج الله على خلقه وقد رواه ابن بابويه ايضاً باسناده عن حفص بن غياث القاضي قال قال ابو عبد الله عليه السلام من عمل بما علم كفى ما لم يعلم وفي النوادر من المعيشة من الكافي باسناده عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو حلال لك ابداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه ورواه ابن بابويه عنه عليه السلام ايضاً ونقل عن كتاب المحاسن للبرقي انه روى عن ابيه عن درست بن ابي منصور عن محمد بن حكيم متن

الشرعي من غير ملاحظة متعلقه مثلا بفعال الاكل على الحمية انه حرام ولا بلحاظ نفس
الماكول فربما كان حلالا والاكل مع الرغبة ومخصا البدن انه حلال من غير ملاحظة
المتعلق وربما كان واجبا عند توقف قيام البدن عليه مع حرمة الماكول كاكل الميتة
للمضطر ثم ان بعضا من هذا البعض من الافعال انما لم يرد بحكمه نص لا بلفظه خاص ولا عام
على كونه فردا له يصدق عليه انه من جملة الاشياء التي تنقسم الى الحلال والحرام سواء كان
متعلقه سند وجا تحت جنس له نوعان او نوع له صنفان وعلم من النص حلية احد النوعين
او الصنفين وحرمة الاخر ام لا فالاول كاكل اللحم المشتري من سوق المسلمين مثلا والثاني
كاستعمال الحشيشة التي اشتهرت وهي الاثرة لان الشارع جعل اكل اللحم المذكى حلالا
وجعل اكل الميتة حراما ولم يرد نص في حكم اللحم الذي اشتريناه وهو يحتمل ان يكون فردا
من الصنف المذكى كما يحتمل ان يكون من الصنف الاخر واما الحشيشة فلم نظفر بنص يدل على
الحل والحرمة في نوعين او صنفين يحتمل كونها فردا لواحد منها اعني تقسيم استعمالها من جهة
متعلقه الى الحلال والحرام ولا ريب في انه يصدق على كل من القسمين انه شيء فيه حلال
وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هذا الشيء اما حلال واما
حرام وانه من جملة الافعال التي يكون بعض انواعها او اصنافها حلالا او بعضها حراما
واشتراك القسمين ايضا في ان الحكم الشرعي المتعلق بهما غير معلوم ويفترقان في ان الاول
حكم متعلقه معلوم بخلاف الثاني فلو سئلنا عن هذا اللحم المشتري المردد بين الميتة
والمذكى اهو حلال ام حرام لقلنا لا نص فيه ولا نعلم حكمه بخصوصه ولكنه ان كان من
المذكى فحلال وان كان ميتة فحرام بالنص الوارد فيهما ولو سئلنا عن الحشيشة لقلنا
مثل الاول من غير هذه القضية الشرطية والعقل لا يرجح ابا الاخير القسم الاول وجزء الثاني
او التوقف فيه بل لو فرضنا حصر اللحوم مع القطع بان فيها ميتة واكلنا الجميع لجزمنا باكل
الحرام ولو فرضنا استعمال الجميع افراد الحشيشة لا جزمنا بفعل محرم اذا عرفت هذه

المقدمات

المقدمات فنقول قد ورد مضمون هذا الحديث او قريب منه بالفاظ متقاربة كقوله عم
كل شيء هو لك حلال حتى تعلم الحرام منه بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك
قد اشتريته وهو سرقة او المملوك يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع قهرا او
امراة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره او تقوم
به البينة فنقول قوله عم كل شيء فيه حلال وحرام يحتمل احد معان ثلاثة الاول ان كل فعل
من جملة الافعال التي تتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف وتتصف
بالحل والحرمة اذا لم تعلم الحكم الخاص به من الحل او الحرمة فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف
بهما من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال
لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع
بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا
ولان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته
او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ايضا ام لا الثاني ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى
انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك
حلال الثالث كل شيء تعلم له نوعين او صنفين نص الشارع على احدهما بالحل وعلى الاخر
بالحرمة واشتبه عليك اندراج هذا الفرد فلا تدري من اي النوعين او الصنفين هو فهو
لك حلال فيكون معنى قوله عم فيه حلال وحرام انه ينقسم اليهما ويمكن ان يكون المراد بالشيء
الجزئي المعين ويصح يكون المعنى انه يحتمل الحل والحرمة لاشتباه فيكون فردا للحلال والحرام
مع العلم بهما بالنص الشارع عليهما فحاصل المعنيين امر واحد والمعنى الثالث اخص من الاول
والثاني فيحمل الاول هو الذي ينفع القائلين بالاباحة والثالث هو الذي يحمل القائل
بوجوب التوقف والاحتياط في هذه الاحاديث عليه قال الشيخ المحقق المدقق الحر العاملي قدس
سره بعد نقله لتلك الاحاديث في الفصول المهمة في اصول الائمة في باب انه اذا اشتبه

افراد الحلال من نوع باقراد الحرام منه فالجميع حلال حتى يعلم الحرام منه بعينه فيجب اجتنابه
اقول ان الاحاديث فيه كثيرة ولا ينافي ما ذكر من وجوب التوقف والاحتياط في نفس الحكم
الشرعي عند عدم العلم به لان هذه الاحاديث مخصوصة بموضوعات الاحكام كما هو ظاهر
من الامثلة وذكر البينة وغير ذلك وتلك الاحاديث مخصوصة بنفس الحكم الشرعي لا غير
الى قوله ثم هنا كل شئ فيه حلال وحرام فيحتمل ان المراد نوع منقسم الى الحلال والحرام
وافراده مشتبهة ولا ينافي قولهم عليهم السلام هنالك حلال بين وحرام بين وشبهات
بين ذلك فلو كان موضوعات الاحكام وافرادها مرادة لم يكن الحلال البين موجودا ولا
الحرام البين موجودا لاختلاط افراد الحرام بالحلال واشتباههما من زمان آدم عليه السلام
الى الآن ويلزم منه الثاني ايضا تكليف ما لا يطاق لعدم امكان اجتناب الجميع والاحتياط
في المقامين والدليل على الثاني ما تقدم ولا لزم الحرج وقال قده في الفوائد الطوسية فان قيل
بعض الفضلاء من الشبهة التي يجب اجتنابها كيف خصصتموها بالشبهة في نفس الحكم الشرعي
دون طريق الحكم الشرعي باحدهما بل الدليل على التعميم وعلى هذا يكون شرب التتن داخلا
في القسم الثاني الجواب حد الشبهة في نفس الحكم الشرعي ما اشتبه حكمه الشرعي اعني الاباحة
والتحريم كمن شك في ان اكل الميتة حلال او حرام وحد الشبهة في طريق الحكم الشرعي ما اشتبه
فيه موضوع الحكم الشرعي مع كون محموله معلوما كما في اشتباه اللحم الذي يشترى من السوق
انه مذكى او ميتة مع العلم بان الميتة حرام والمذكى حلال وهذا التقسيم يستفاد من احاديث
الائمة عليهم السلام ومن وجوه عقلية مؤيدة لتلك الاحاديث وياتي بعضها وبقي قسم آخر
متردد بين القسمين وهي الافراد التي ليست بظاهرة الفردية لبعض الانواع وليس اشتباهها
بسبب شئ من الامور الدنيوية كاختلاط الحلال بالحرام بل اشتباهها بسبب امر الهي
اعني اشتباه صنفها في نفسها كبعض افراد الغناء الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبهت
انواعه في افراد يسيرة وبعض افراد الخبائث الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبهت بعض

افراده

افراده حتى اختلف العقلاء فيها ومنها شرب التتن وهذا النوع يظهر من الاخبار دخوله
في الشبهات التي ورد الامر باجتنابها وهذه التفاصيل يستفاد من مجموع الاحاديث
ونذكر مما يدل على ذلك وجوها منها قولهم عليهم السلام كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى
تعرف الحرام منه بعينه فتدعه فهذا واشباهه صادق على الشبهة التي كانت في طريق
الحكم الشرعي فان اللحم الذي فيه حلال وهو المذكى وحرام وهو الميتة فقد اشتبه افراده في
السوق ونحوه كالخبز الذي هو مال لبائعه او سرقة مغصوب من مالكه وكذلك سائر الاشياء
داخلة تحت هذه القاعدة الشريفة المنصوصة فاذا حصل الشك في تحريم الميتة مثلا
لم يصدق عليها ان فيها حلالا وحراما ومنها قولهم عليهم السلام حلال بين وحرام بين وشبهات بين
ذلك وهذا انما ينطبق على ما اشتبه فيه نفس الحكم الشرعي والا لم يكن الحلال البين ولا الحرام
البين موجودا لوجود الاختلاط والاشتباه في النوعين من زمان آدم عليه السلام الى الآن بحيث
لا يوجد الحلال البين ولا الحرام البين ولا يعلم احدهما من الآخر الا علام الغيوب وهذا
ظاهر واضح ومنها انه قد ورد الامر البليغ باجتناب ما يحتمل التحريم والاباحة بسبب تعارض
الادلة وعدم النص ونحوهما وذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعي ومنها
انه قد ورد النهي عن اجتناب كثير من افراد الشبهات في طريق الحكم الشرعي كقولهم عليهم السلام في
اللحم والجبن ونحوهما اشتر من اسواق المسلمين وكل ولا تسأل عنه ونحو ذلك ومنها ان
ما ورد في وجوب اجتناب الشبهات ظاهر العموم والاطلاق شامل لاشتباه نفس الحكم
الشرعي ولافراد الغير الظاهرة الفردية وغير ذلك فخرج منه الشبهات في طريق الحكم الشرعي
بالاحاديث التي اشرنا اليها والوجوه التي يريد بها فبقي الباقي ليس له مخصص صريح و
منها ان ذلك وجه الجمع بين الاخبار لا يكاد يوجد وجه اقرب منه ومنها ان نفس الحكم
الشرعي يجب سؤال النبي والامام عليهما السلام عنه وكذا الافراد التي ليست بظاهرة الفردية وقد
سئل الائمة عليهم السلام عن ذلك فاجابوا واما طريق الحكم الشرعي فلا يجب سؤال الائمة عليهم السلام عنه ولا كانوا

يسألون عنه وهو أنهم بل علمهم بجميع أفراده غير معلوم أو معلوم العدم لكونه من علم الغيب
فلا يعلمه إلا الله وإن كانوا يعلمون منه ما يحتاجون إليه وإذا شاؤوا أن يعلموا شيئاً علموه
ومنها أن اجتناب الشبهة في نفس الحكم الشرعي أمر ممكن مقدور لأن أنواعه قليلة لكثرة
الأنواع التي ورد النص بإباحتها والأنواع التي ورد النص بتحريمها وجميع الأنواع التي
يعم بها البلوى منصوص عنه كل ما كان في زمان الأئمة عليهم السلام ولم يرد النهي عنه فيعلم
فيه كاف وأما الشبهة في طريق الحكم الشرعي فاجتنابها غير ممكن لما أشرنا إليه سابقاً من
عدم وجود الحلال البين فيها وتكليف ما لا يطاق باطل عقلاً ونقلاً ولو وجب اجتناب
كل ما زاد على قدر الضرورة لحرج عظيم وعسر شديد وهو منفي لاستلزامه وجوب الاقتصار
في اليوم والليلة على لقمة واحدة وترك جميع الانتفاعات إلا ما استلزم تركه الهلاك و
الاعتذار بإمكان الحمل على الاستحباب لا يفيد شيئاً لأن تكليف ما لا يطاق باطل على طريقي
الوجوب والاستحباب كما لو كان صعود الإنسان إلى السماء واجباً أو مستحباً فإن كليهما
محال عن الحكيم ومنها أنه قد ثبت وجوب اجتناب الحرام عقلاً ونقلاً ولا يتم إلا باجتناب
ما يحتمل التحريم مما اشتبه حكمه الشرعي ومن الأفراد التي ليست بظاهرة الفردية وما لا يتم الواجب
إلا به وكان مقدوراً فهو واجب عندهم لعين ما مر من الوجوه وإن أمكن المناقشة في
بعضها فمجموعها دليل تام كاف شاف في هذا المقام والله أعلم بحقائق الأحكام وأما
حصر المطعومات والمشروبات فلا يفيد هنا لعدم صدق الوصفين على شرب التتن و
التعبير عنه بالشرب مجاز قطعاً كما في قوله تعالى وأشربوا في قلوبهم العجل وقولهم عليهم السلام أبى
الله لصاحب البدعة بالتوبة لأنه قد أشرب قلبه حبها والحصر إنما هو للشرب الحقيقي فإن
إدخال الدخان إلى الفم وإخراجه منه ليس بشرب حقيقة قطعاً ولو سلم فهو مخصوص بغير
الخبائث فالأفراد المشتبهة منها داخلة في الشبهات ويعارض الحصر المذكور بحصر المباح
من الأطعمة والأشربة في الطيبات وليس عندنا نص صريح في حصر نوع من الأنواع غير خلافه

التوهين

التوهين كما يعلم بالتتبع والله أعلم أقول الشيخ الجليل المحقق طاب ثراه ادعى وجوهاً بين فيها
أن ما لا نص فيه بخصوصه إذا لم يكن مندرجاً تحت نوعين أو صنفين نص على حكمهما بالحل
والحرمة أو كان مندرجاً تحت واحد منهما في الواقع قطعاً ولكن كان المراد منهما مشتبهاً غير
مقطوع به ولأجله اشتبه حاله فهو شبهة ومثل الأول بأكل اللحمة فرضاً والمثال بأمثال
الحشيشة التي يقال لها التتن لأنه مندرج تحت الطيب والخبيث ولكن المراد منهما
غير معلوم أصولاً أيضاً الطيب الكل أو الغالب أو البعض وكذا الخبيث وكل شبهة يجب فيها
التوقف والاحتياط فينتج هاتان المقدمتان أن ما لا نص فيه كذلك حكمه التوقف و
الاحتياط لا الإباحة كما يقول بها المجتهدون أما الصغرى فلظهور صدق الشبهة على هذين
الشيئين وأما الكبرى فلما سبق من أحاديث التوقف والاحتياط ومنها أن كل ما لا
نص في حكمه بخصوصه إذا كان مندرجاً تحت كليين معلومي الحكم مع العلم بالمراد منهما
فحصل خلط في أفرادهما وعرض لأجله الاشتباه في الحكم فهو حلال بين وليس من الشبهات
واستدل على ذلك بهذه الأخبار الدالة على أن ما لا يعلم حله من حرمته فهو حلال وليس
المراد من الحلال البين إلا ما لا نص على حليته وبأن هذا الشيء لا بد أن يكون أحد من الثلاثة
وليس حراماً بيناً فهو إما حلال بين أو شبهة والثاني يستلزم التكليف بما لا يطاق وهو
محال فتعين الأول أقول دعوى ظهور الصغرى لا كلام فيها وإنما الكلام في دلالة أحاديث
التوقف والاحتياط على وجوبهما في جميع أشياء الله تعالى وأما دلالة الأحاديث
على كون ما ذكره حلالاً فمسلم عند المجتهدين وأما كونه حلالاً بيناً فلا نعم ولو ليس المراد
من الحلال البين إلا ما نص على حليته قلنا الحلال البين هو ما نص على حليته بخصوصه
ولو بتوسط عام يكون أنه داخل تحته ظاهراً إيجاباً فيعقب الشبهة فيه وأما المشتبه
فهو وإن كان حلالاً بتوسط هذه النصوص الدالة على حكم المشتبه من حيث أنه مشتبه
ولكنه ليس بيناً لبقاء الاشتباه فيه من حيث الخصوصية ودينا الظاهرية وقوله لو كان

مثل هذا الامر شبهة لما كان الحلال البين ولا الحرام البين وجوه قلنا ما يلزم من اجتنابه
الحرج فهو حلال بين لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وما لا يلزم منه الحرج
فيجب اجتنابه ثم لو قلنا بان الشبهة على الاطلاق يجب اجتنابها او يستحب لزم حينئذ
التكليف بما لا يطاق ثم اقول انك عرفت ان هذه الاحاديث تحتمل احد المعاني المتعد
دة وهو ظهور الثالث منها تمسكا بان الامثلة ظاهرة فيه لا وجه لها ظاهرا اذ لا يجب في
جميع الامثلة ولا يمنع كون ما ذكرنا مثالا ايضا كان ان يجيء مثال لها ايضا وهل هذا الا احد من
مخصصات العام او مقيدات المطلق الثالث واما لزوم كون المفروض كلما انقسم الى الحلال
والحرام في المعنى الاول ايضا كذلك واما لزوم كونه كلما تحته فردان لكل منهما عنوان
خاص فيحق على جميع ما دخل تحت احد النوعين بالحلية وعلى جميع ما دخل تحت احد النوعين
بالحلية وعلى جميع ما دخل تحت الاخر بالحرمة ومتى من الخارج مزج وخلط صار سببا
للاشتباه فغير مسلم ولا باس بان نفصل الكلام على ما افاده دفعة وان لزم تكرار واعادة
فان المقام مقام الشبهة والاشتباه فنقول ان اكل الجبن على ما فرضه غير معلوم الحكم مع
علمنا بالاحوال المتعددة بان الماكول بعضه حلال وبعضه حرام ولكن ليس له عنوانا
خاصا ان يحتمل ان يكون الجبن فردا لكل منهما او حكم الشارع بحليته ما علم اندراجه تحت
احد العنوانين وبحرمة ما علم اندراجه تحت الاخر دون الحكم عليهما واما اللحم فنعلم
حليته ما نعلم انه فرد للمذكى منه ونعلم حرمة ما نعلم انه فرد للميتة منه معهما
المحكات واما اللحم المشترى من السوق فلا نعلم انه حلال او حرام كما لا نعلم انه مذكى او ميتة
فظهر ان هذا القسم الاول بعيد في جعله من القسم الثاني واما فوائد في القسم الثاني
وهو الشبهة في طريق الحكم الشرعي ان محموله معلوم فان اراد ان ثبوت الحل والحرمة للمذكى
والميتة مع العلم بالتذكية والموت معلوم فمسلم ولكن الموضوع ايضا معلوم وان اراد ان
المورد محمول معلوم فقد ظهر انه غير معلوم ايضا فالصواب ان يقال ان الشبهة في طريق

الحكم

الحكم ما يكون سبب اشتباه حكمه الشرعي الشك في انه مندرج تحت اي العنوانين الذين
علم حكمهما بالنص حتى انه لو ارتفع الشك وحصل العلم باندراجه تحت احدهما علم حكمه
الشرعي من غير احتياج الى نص خاص يتعلق به والشبهة في نفس الحكم الشرعي ما يكون سبب اشتباه
الحكم عدم النص اصلا لا فيه بخصوصه ولا في شيء آخر معلوم الحكم بحيث لو علم دخوله في هذا
الشيء لارتفع الاشتباه الا ترى ان الشارع لو قال ان بعض الماكول حلال وبعضه حرام
علمنا ان الجبن على ما فرضه الشيخ من اشتباه حكمه بعينه في حليته في الواقع انه بعض الماكول
لما ارتفع بسبب هذا العلم الاشتباه بخلاف العلم بكون المشترى من السوق مذكى او ميتة
اما القسم الذي جعله مترددا بين القسمين فالظاهر انه من القسم الثاني اذا علم حكم ما
يقابل هذا النوع الذي اشتبه المراد منه مثلا اذا علمنا من النص ان الغناء حرام والذي
ليس غناء حلال واشتبه علينا حال بعض الاصوات لعدم العلم بالمراد من الغناء فلا شك
ان هذا البعض حكمه الشرعي مشتبه لاجل الشك في اندراجه تحت الغناء او تحت ما ليس
بغناء ولو ارتفع الشك لعلم حكمه الشرعي من غير احتياج الى نص خاص به ولا يصدق عليه
حد الشبهة في نفس الحكم على الظاهر الذي قررناه والذي في الدهوة فلعله عرفت انه يصدق على
القسم الثاني ايضا الا انها الا اظهر في القسم الثاني فانه يكون سبب الشك فيه الاندراج
الخلط الذي يخرج وليس سبب الشك في اندراج بعض الاصوات هذا الخلط الا ان نقول
نقل هذا الاشتراك ونخرج القسم الثالث من القسم الثاني فلا وجه لقوله انه متردد بين
القسمين وبالجملة هذا القسم اما فرد من القسم الثاني او مترددا بين القسمين وليس مرددة والشبهة
محتملا لان يكون فردا لواحد منهما واما شرب التتن فان كان شربا بحقيقته فحاله بعينها
حال الغناء في بعض الاصوات الذي اشتبه علينا كونه غناء لان الشارع احل اكل الطيبات
وشربها وحرم اكل الخبائث وشربها ولا ندري هل التتن طيب او خبيث لعدم العلم
بالمراد منهما وان لم يكن شربا بحقيقته كالدخن برق اخر كما مرة فلا دخل الخبائثه فحرمه

استعماله لانّه لا يجوز ان يشك في جواز استعماله مع القطع بنجاسته او ما دلّ على حلال
الطيّبات وتحريم الخبائث انّما يدل على حلال الاكل والشرب وتحريمهما لا الحلال سائر
الاستعمالات وتحريمه ثم ينبغي ان نشرع في الوجوه التي ذكرها فاقول لا ريب ان تحصيل اللحم
المشترى من السوق لا يصدق عليه ان فيه حلالا وحراما الا على الاحتمال الثاني من الاحتمالات
التي ذكرناها في معنى الحديث الشريف فهو يصدق على اكل المشتبه ايضا كما يصدق على
اكل هذا اللحم الخاص المشترى من السوق فلا يكون محل الحديث على ما ادعاه المتوهم فينبغي ان
يكون المراد منه امّا ان كل كلّي ينقسم الى الحلال والحرام قطعا فالفرد المشتبه منه حلال سواء
كان للقسمين عنوان خاص علق الحكم عليه وكان معلوما لنا او لا او لم يكن في الواقع عنوان
كذلك وامّا ان كل كلي ينقسم الى كليين آخرين لهما عنوانان معلومان مع العلم بالحكم المتعلق
بهما فالفرد المشتبه منه حلال وعلى الاحتمال الاول يصدق على اكل المشتبه انه فرد الاكل
الذي منه حرام وحلال ومنه حرام فيصدق على المشتبه انها فرد للمأكول الذي منه حلال
ومنه حرام هذا مع قطع النظر عن عنوان الطيب والخبيث والا فنقول انها فرد للمأكول
الذي ينقسم الى المأكول الطيب والمأكول الخبيث ولا نعلم انها منه ومن ايهما الى الشخص
كان اللحم المشترى من السوق فرد اللحم المنقسم الى المذكى والميتة ولا ندري انه من ايّهما
والحاصل ان ابراز العنوان الخاص لقسم الحلال والحرام لا يترجح مناطا لهذا الاحتمال وعلى
الاحتمال الثاني لا يصدق على اكل المشتبه انه فرد لاكل ينقسم الى نوعين معنونين بعنوان
خاص معلوم على النحو الذي تقدم ولا على نفس المشتبه انه فرد لكلي منقسم كذلك فلابد
للمتوهم من دعوى ظهور الحديث في هذا الاحتمال حتى يكون نافعا له وهذه الدعوى غير
مسلم كما اسلفناه وامّا الكلام في الوجه الثاني فقد اشرنا الى الجواب عنه ايضا الا
ونقول هنا ان المتوهم حمل الحلال البيّن على الذي لم يختلط في الواقع بحرام وحمل الحرام
البيّن كذلك لانه على هذا التقدير يلزم من الخلط من زمان آدم عم عدم وجودهما في

الواقع اصلا لو الحق ان المراد بالحلال البيّن ما علم حاله وتبيّن حله من حيث ذاته المخصوص
لا من حيث هو مشتبه على النحو الذي سبق وعلى هذا يكون المختلط الذي لا يمكن الاجتناب
منه حلالا بيّنا لا حلالا مطلقا ويكون ما يمكن الاجتناب عنه شبهة وهي واجبة الاجتناب
عند البعض ومستحبة عند الآخرين مع كونه حلالا عندهم وان لم يكن بيّنا كما يجيء انشاء الله
وظهر بما قلنا الكلام على الوجه الثالث لانا نقول بان المراد من الامر البليغ استحباب الاجتناب
عما يمكن التحرز منه ولو حملناه على الوجوب فلنا ان المراد عدم الافتاء باحدهما من حيث الحكم
الواقعي وان جاز عدم الاجتناب والحكم بالحلية للعمومات التي نقلناها وامّا وجوه
ولا لان هذا الامر البليغ على ما اشتبه حكمه الشرعي فنحن لا ننكره وانما النزاع في الاحتمال
وامّا الوجه الرابع فالظاهر ان النهي عما يلزم من اجتنابه الحرج انما هو لكون الحرج منفيا
في هذا الدين ومما لا يلزم منه انما هو لئلا يصير الاجتناب سببا للوسواس لبعض ويؤدي
بهم الى ان يجتنبوا على انفسهم وامّا الوجه الخامس فنقول لا دلالة لما ورد على وجوب اجتناب
الشبهات ممنوعه وشمول الشبهة بحسب الوضع للاقسام الثلاثة مسلم ولكن خرج ما لزم من
اجتنابه الحرج عن الشبهة ودخل في الحلال البيّن بنص الكتاب والسنة والاجماع وامّا
غيره فداخل تحت الشبهات ولم يوجد في الاحاديث لانها تدل على ان فيها حلالا ولا منافاة
بين الحلال والشبهة وانما المنافاة بين الحلال البيّن والشبهة وامّا الوجه السادس فنقول
ما ذكرناه من استحباب اجتناب البعض وعدم الوجوب والاستحباب في البعض يجعله الكل
وان كان ادراكا للبعض يكون وجه جمع ايضا وان لا يقال بل هو اقرب وامّا الوجه السابع
فان اراد ان الامام عم لم يسأل عن هذا اللحم مثلا هل هو مذكى او ميتة وسئل عن الحلال والحرام
فهو مسلم لكن لا يفيد الا الفرق بين قسمين من اقسام الشبهة وان اراد انه عم لم يسأل عن
اللحم المردد مثلا هل هو حلال او حرام فليس الامر كذلك لانا نرى انه عم سئل في ما ذكره هذه
الاحاديث التي طلب منا فيها عن الجبن فاجاب بما اجاب وامّا الوجه الثامن فقد ظهر

قال قال ابو الحسن ع اذا جائكم ما تعلمون فقولوا واذا جائكم ما لا تعلمون فهاها ووضع يده على فيه فقلت ولم ذلك قال لان رسول الله ص اتى الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون اليه الى يوم القيمة وقد يتوهم منافاة هذه الرواية لرواية السابقة والتوضيح عدمها لانها محمولة على تعيين الحكم الواقعي او على عدم الافتاء وان جاز العمل بمقتضاه وفي كتاب التوحيد لابي جعفر محمد بن بابويه حدثنا ابى ره قال حدثنا عبد الله بن جعفر الحميري عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحجال عن ثعلبة بن ميمون عن عبد الاعلى بن اعين قال سالت ابا عبد الله ع عمن لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا واما الثاني وهو السبيل الى بيان المقدمتين المذكورتين وامكانه فبما بعد التكلم كنجاسة ارض الحمام ونجاسة الغسالة ووجوب تثنية الغسل وتحو ذلك فالحق امكان بيان المقدمتين المذكورتين فان المحدث انما يتبع الاخبار المروية عنهم ع وفي مسئلة لو كان فيها حكم مخالف للاصل لاشتهر لعموم البلوى بها ولم يظفر بحديث يدل على ذلك الحكم يحصل له الظن الغالب بعدمه لانه مما يعم به البلوى ثم اذا فرض ابتلاء الناس بها ....

جواب جامع واما الثالث فنقول الثابت وجوب اجتناب ما علم حرمته لا الحرام الواقعي وهذا هو الذي لا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم فتم قوله ره قال قال ابو الحسن ع الخ لما كان هذا الحديث منافيا لما تقدم على ما زعم البعض اورد المصنف ره في البين وتكلم فيه واقول انه شامل الجاهلين بالحكم بالسكوت ولما كان من الجائز ان يجتهد الجاهل ويحكم بمقتضى رايه سئله الراوي عن علة هذا الامر فاجاب ع بان الاجتهاد مع النص لا يجوز لان النبوة اتى بما يحتاج اليه الناس فالحكم ما يكتفى به من غير تجهد واودع حكم ما يحدث بعد مايحتاج اليه الناس الى يوم القيمة عند اهل بيته ع فاللازم على الجاهل ان يطلب من عندهم وانت تعلم ان حكمه ع بان ما لا يصل الى المكلف الحكم الخاص به من نص خاص او عام فهو مباح لكن الاحكام التي اودعها صلى الله عليه واله عندهم وهو الحكم الواقعي الذي من حيث انه يرتبط بعلم الحكم بخصوصه وان لم يكن حكمه من حيث انه الشيء الفلاني ما استعمال الحشيشة حكم الواقعي الاباحة من الحيثية الاولى وان كان في الواقع محرما من الحيثية الاخرى او من حيث انه استعمال هذه الحشيشة مثلا فعلى هذا يجوز لنا الافتاء بالحل والعمل وان لم يجز لنا الافتاء بالحكم من الجهة الاخيرة وهذا الذي قلنا كانه مراد المصنف ره وان كان مقابلة قوله ع والا فاسكت محرز الرد بدليل تعيين الحكم الواقعي يوهم عدم جواز الافتاء ولو بالاباحة المذكورة على النحو الذي قلناه قوله ره هل عليه شيء قال لا اقول يدل كبعض الاخبار السابقة على ان الجاهل معذور ويمكن ان يكون المراد من لا يمكنه معرفة شيء كالبله والصبيان والشيخ الفاني ويستدل به وفرع النكوة اعنى عدم شيء فيها في النوع حتى لا يدل على عذر الجاهل مطلقا قوله ره واما الثاني الخ ان شاء الله تأملت فيما مضى سابقا ظهر عليك ما في هذا الكلام ولكنا لا نكتفي بمجمل توضيحه فنقول ان المصنف ره بني كلام المحقق على انه ره بيان ان الدلالة المذكورة تتم بعد بيان حصر الادلة الواضحة في الادلة الواصلة

من الصلوة او بعد الاقتضاء بتلك الصلوة الى غير ذلك في المعتبر كانوا اماما ذي عن الاثبات في تاخير بيانه على نقله ما اذن به وكان منهم ع حتى الائمة الطاهرة الذين عندهم فنا البقية كلها يستعونه منهم والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان ما يثبت في القسم الثاني على انتفاء الحكم في الزمان السابق ولجزاه في اللاحق بالاستصحاب يرد عليه ما يرد على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي وهذا اعترض الشافعية على الحنفية بان قولكم بالاستصحاب في نفي الحكم الشرعي دون نفسه تحكم ومبناه في هذا القسم على انتفاء الدليل على ثبوت الحكم في الحال سواء وجد في السابق او لا نعم لما اعتبر في القسم الثاني عدم العلم بحدث ما يوجب ثبوت الحكم في الزمان اللاحق بعد التفحص المعتبر في الحكم سابقا الذي كان كل موضع يصح فيه الاستدلال بالقسم الثاني يصح بهذا القسم ايضا فلذلك لم يفرق جماعة بينهما منه

لما

وتعددها واحدا واحدا واعلم ان الشهيد الثاني ره ذكر في تمهيد القواعد ان الاصل يطلق على معان الاول الدليل ومنه قولهم الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة الثاني في الراجح ومنه قولهم الاصل في الكلام الحقيقة الثالث الاستصحاب ومنه قولهم اذا تعارض الاصل والظاهر فالاصل تقديم الاصل الا في مواضع كما ذكره الشهيد الاول ره في قواعده الرابع القاعدة ومنه قولهم لنا اصل وقولهم الاصل في البيع اللزوم والاصل في تصرفات المسلم الصحة اي القاعدة التي وضع عليها البيع بالذات تحكم المسلم بالذات اللزوم في بيعه والصحة في تصرفاته لان وضع البيع شرعا النقل كل من المتبايعين الى الاخر والمراد بالراجح ما يترجح اذا خلى الكلام ونفسه بحمل المخاطب على المعنى الحقيقي لانه راجح منه

115

الى الفقيه بعد التتبع والفحص وان بعد الفحص وعدم الوجدان يظهر خلو الواقعة من حكم من الاحكام وجوبيا كان او ما اخر او عدمها ثم فصل فيما لعدم السبيل الى بيان المقدمتين فيما لا يتم بالبلوى وبالسبيل فيما يتم وعلل الاول بان النبوة اودع كل ما جاء به عند خلفائه ع مما يحتاج اليه الناس الى يوم القيمة وهم ع لم يظهروا الاحكام وعلى هذا يلزم عدم حصر الادلة الواضحة في الواصلة وهو اعني الانحصار مبنى المقدمتين ويرجع ما اظهر عدم السبيل اليهما اقول هذا الذي قاله فيما لا يعم به فيما يعم اذ الحكم في الواقع من النبوة مودع عند عترته الطاهرين عليهم السلم فلا يكون دليله ايضا محصورا فيما وصل الينا وما ذكره في بيان السبيل لا يدل الا على ان الحكم الثابت فيما يعم مع عدم وجدان دليل عليه ليس مخالفا للاصل يعني عدم الحكم في الواقع بمعنى اتحادهما في المقتضى وهو عدم وجوب واحد من الفعل والترك واين هذا من بيان المقدمتين الذي يثبت بهما عدم الحكم في الواقع قوله ره وتعددها واحدا واحدا فيما بقي لشرح هذا الكلام وما فيه فنذكر قوله ره واعلم ان الشهيد الثاني الخ واعلم ان المعاني التي تحمل على الاصل وبقال الاصل كذا وكذا او يضاف اليها الاصالة فيقال اصالة كذا وكذا فقد ضبطها الشيخ المحقق سلمه الله في الفوائد اثنى عشر معنى مع تفصيل ما ينبه كون المقدم ره من اصالة عدم الشيء واصالة عدم تقدم الحادث بتغيير اربعة عشر مع عدم ملاحظة كون بعضها مندرجا تحت بعض فنحن نذكر الجميع ونتكلم في واحد واحد ان شاء الله تعالى الاول اصالة عدم الشيء الحادث الثاني اصالة عدم تقدم الحادث الثالث اصالة الاذن في وجوب فعل وجودي الى ان يثبت دليله الرابع نفي التحريم في فعل وجودي كذلك الخامس نفي تخصيص العام الى ان يثبت المخصص السادس نفي تقييد المطلق الى ان يثبت المقيد وفي معناه نفي النسخ كذا افاده الشيخ المتقدم ره السابع نفي الاشتراط والتخصيصات قبل الى ان يثبت وهو راجع الى احد السابقين الثامن نفي طلاق الحكم الى ان يثبت دليله الثاني

نحو تغير الحكم الشرعي في الحالة السابقة وهو المسمى بالاستصحاب في نفس الحكم الشرعي اثباتا
ونفيا العاشر نحو تغير الحالة السابقة الى ان يثبت تغيرها وهو المسمى بالاستصحاب في
نفس الحكم الشرعي اثباتا ونفيا ايضا الحادي عشر القاعدة الكلية الثاني عشر الحالة
الراجحة الثالث عشر الدليل كالبرهان والكتاب والسنة الرابع عشر الكتاب المعتمد كما
يقال اصل هذا الجزء واصل المسألة مسلم الرواة فيه هذا مقبول اما القسم الاول فلا ريب ان من
الامور المحققة في نفس الامر نفس الامر المقطوع بها السابقة بالسبق الزماني هو عدم
كل حادث بالنسبة الى وجوده ومن اثبت حدوث شيء فهذا ثبت له بعد ما كان لم يكن ولا
لمنع اسلاح الغيبة ثم هذا بمعنى كون عدم الحادث اصلا بالنسبة الى وجوده ولا يرتفع
هذا اليقين الا بالعلم بوجود الحادث من طريق الحس او العقل او النقل فاذا فرضنا الحادث
حكما من الاحكام الشرعية وجوبا كان او اباحة او حرمة فالفقيه يمكنه ان يقول انه قبل
ورود الشرع تحقق عدم الحكم اصلا في الظن استمراره الى الان فالمظنون بقاء عدم الحكم
في الان ومرجع هذا الاستدلال الى ان اصالة العدم الحادث ثم ابقاء ما كان على ما كان
فالاول لا كلام فيه واما الثاني فاول ما فيه انه لا يجوز للفقيه المعول
على الظن البقاء في هذه الصورة بتسليم حصول الظن كما هو مذهب القائلين ب
باستصحاب حال العقل الا بعد الفحص عن الدليل الرافع للاصل والثاني ان هذا لا ينتج
على القول انه يثبت من ان الشارع جعل لكل شيء حكما واما القسم الثاني فمثاله كما يجد
المكلف الماء الذي يجد فيه نجاسة بعد الاستعمال ولم يعلم هل وقعت النجاسة قبل
الاستعمال او بعده فيقال الاصل عدم تقدم النجاسة فلا يجب غسل ما لاقاه ذلك الماء قبل
وجدان النجاسة ونقول لكن ان لنا تحصل القطع بتحقق اعدام جميع الحوادث في
نفس الواقع واستصحبناها الى الان الذي علمنا او ظننا حصول الوجود فيه فيكون الراجح
عندنا في كل ان سابق على ذلك الان العدم فيصح ان نقول ان الاصل عدم وجود هذا الحادث

في الان

في الان المتقدم على الان الذي علم او ظن وجوده فيه وفي الان المتقدم على هذا المتقدم و
هكذا الى ان ترجع القهقرى الى الازل ولا يجوز ان نحكم بعدم تقدم حادث على حادث آخر لاجل
هذا الاصل اذ ليس الملحوظ على هذا التقدير الا عدم انقطاع استمرار العدم الازلي لكل
حادث بتوسط حصول وجوده فتقدم الحادث على الحادث الآخر هو سبق وجوده بالنسبة الى الان
الذي علمنا او ظننا فيه الوجود فليس التقدم والتأخر فيهما الا امرين متغايرين للحادث وهما
اذا لاحظنا حادثين وحصل لنا العلم بوجود واحد منهما في آن واريد ترجيح لاجله القطع او
الظن الحاصل بعدم المتقدم ثم حصل لنا العلم بوجود الآخر في الان الذي بعد ذلك الآن
مثلا ولكن لا نعلم ان ذلك الان المتأخر هل هو ان حدوثه وخروجه من العدم الى الوجود
ام هو ان ظهور وجوده عندنا وعلمنا به وقد حصل هو قبل ذلك الان بان او بآنات
فلا يجوز لنا ان نقول ان الراجح عندنا استمرار عدم الحادث الثاني الى الان المتأخر الذي
انكشف فيه وجوده علينا ولا نجزم ذلك الترجيح لاجل احتمال ان يكون حدوثه في ان
متقدم على ذلك الان واما الحادث الاول فقد انقطع العلم او الظن بعدمه في الان
المتقدم فتبين لاجله تقدم وجوده على هذا الحادث واما هذا الحادث فالراجح تأخر
وجوده وهو معنى اصالة العدم تقدمه على الآخر ولنوضح هذا في ضمن المثال فنقول انه
اذا استعمل الماء ووقوع النجاسة فيه امران حادثان وقد كنا قبل الاستعمال قاطعين
بعدمهما فارتفع هذا القطع في آن حاضر بتوسط وجود الاستعمال وقد كنا ايضا قاطعين
بعدم تحقق وقوع النجاسة في الواقع فظننا استمرار هذا الامر المقطوع به في جميع الآنات
المتأخرة الى الان الذي وجدنا فيه النجاسة وهو ان بعد ان الاستعمال وكان من المحتمل
عندنا ان يكون ذلك الوقوع في نفس الامر قبل ان الاستعمال او متقدما عليه او متأخرا
عنه ولكن هذا الاحتمال لا يعارض ظننا استمرار عدم الوقوع الى الان المتأخر عن الاستعمال
فيصح ان يقال الاصل اي الراجح المظنون عدم تحقق تقدم الوقوع على الاستعمال

بزعم هذا في الحقيقة الظن استمرار عدم الحادث الى الاثبات الذي يمكن وجوده وانقطاع
عدمه فيها ولكن لوحظ في هذه المرتبة وجود حادث آخر ايضا وتبين التقدم والتأخر
بينهما فهذا القسم ايضا مبني على القول بحجية الظن بتحقق امر في زمان ثان لاجل القطع
او الظن به في زمان اول واما القسم الثالث فهو اصالة الذي في الوجوب فليس المراد منه
ان عدم هذا الحكم في الواقع هو المعلوم او المظنون لما عرفت من ان عدم جميع الاحكام
من حيث هو حادث هو الاصل من غير اختصاص بالوجوب فعرفت ان هذا الاصل لم يبق
بحاله على اصولنا وليس المراد منه ان سبب تعلق الاحكام الشرعية بالافعال الموجبة
جهة موجبة بالنسبة الى باقي اخواتها بمعنى ان العقل اذا لاحظ الفعل وقبل الاحكام
اليه وجد نفي الوجوب اولى من الوجوب اذ لكل فعل جهة تقتضي حكما من الشارع علم
مناسبا لها فلا يمكننا ان نعقل الفعل الا ان علم وجوبه راجح او علم اباحته مرجوح
واما ان الفعل اذا دار بين الواجب وسائر الاحكام الاخر يغلب الراجح لان كلا منها الغالب فيه
معلق بتقدير التسليم يكون مرجعه الى الثاني فيجري الكلام فيه بل المراد ان الامر لا يحتمل
المقطوع به عدم شغل ذمة المكلف بلزوم فعل عليه لعدم الحرج والباس في تركه قبل
ان يخرج الحكم من الشارع المكلف اليه لاستحالة تكليفنا الغافل وهذا المعنى وان اشترك
فيه جميع الاحكام حتى ان الاباحة الشرعية ايضا لا يتحقق قبل حكم الشارع بالتسوية
واعلام المكلف بالحكم وهذا هو مقتضى العقل قبل ملاحظة ما خرج من الشارع في
حكم ما لم يخرج حكمه الى المكلف ولكن لما كان علم الوجوب لم يوافقنا بين علمائنا
الاخباريين والمجتهدين ولم يدع احد انا نحتمل الوجوب بحكم كما في الوافية
التحريم وزعم البعض ان هذا الاصل لا يكون في مقام الحاديث وقد ينبغي انه محل عليه
قولهم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وحيث ذلك فرض هذا الحكم وجعل
نفيه بالمعنى الذي قلناه هو الاصل ولما كان اصل نفي التحريم من المدارك العظيمة

افروه

افروه ما بعضا ثم لم يكتف بها بل اقتفى اثر القوم وجعل نفي مطلق الحكم قسما مستقلا واثبت
الاربعة منها على الجملة فلا اقدر ان بذل جهدي في تحصيل العدد الاثني عشر ولعلنا نشير
الى ان شاء الله الحكم بما يحتمل غير الوجوب والتحريم من الاحكام ثم ان هيهنا موضع تامل وهو ان
الاحكام التي اودعها النبي صلى الله عليه وآله عند الحجج عليهم السلام ولم يظهروها للمكلفين اصلا فلا ثمرة
الاخذ منهم برمته منها وكذا الظواهر وهي ما ضاعت لحوادث الزمان واما الوجوب فمنهم
ونفيه فنقول فيهما ان الحجة او من قام مقامه من العلماء اما ان يبلغ الحكم الى المكلف اولا
وعلى الثاني فاما ان يعلم المكلف الحكم اتفاقا او لا واما على ان تحصيل العلم بالتكليف واجب
فحصل قطعا به ام لا وعلى الثاني فاما ان يكون جهله مستندا الى عدم علمه بلزوم تحصيل
العلم بالتكليف ولو بالتسامح من العلماء واما لاجل ترك التحصيل مع العلم بوجوبه فالجاهل
بالحكم ويلزم تحصيل العلم به عليه ذمته بريئة بمقتضى القواعد العقلية عند العدلية
واما الجاهل المسامح المتهاون التارك للتكليف به والآتي به لا على ما هو عليه في الواقع
فان لم نقل بجواز التكليف بالاتيان اصلا فذمته بريئة من نفس الحكم وانما يعاقب
لاجل ترك التحصيل الذي علم وجوبه وان قلنا بالجواز اذا كان منشاه المكلف فيستحق
عقابين احدهما لترك التحصيل والآخر لعدم الاتيان بالمكلف به واما الذي لا يعلم الحكم
من طريق الاجتهاد والتقليد فان فرضنا انه اتى بما هو الواقع فبعض علمائنا يقول بانه
لا يثاب عليه وبعضهم يقول لا اشكال والاثبات بالمكلف به وان كان مطابقا للواقع ما لم
يكن عن علم اجتهادي او تقليدي ولعل من يقول بعقاب الجاهل يحصر ما اتى به ان كان
مطابقا للواقع يظهر بالكتاب والسنة واما القسم الرابع فالكلام فيه كما في الثالث لكن
على تفصيل وهو انه قد تقدم ان العقلاء ثم اختلفوا في الفعل الذي يجهل العقل فيه مفسدة
ولا يجيء ما انه على المفسدة فيه مع تحققها في الواقع فقال القوم ان الدليل العقلي قائم
على انه لا باس على المكلف في ارتكابه واجتنابه بانا عقلنا فقال القوم بقيام الدليل

على الناس كذلك ومثاله الخمر بالوقف فرجوع هذا الاصل عند من يقول به الى الاصل الاول
ولا يجوز لاحداثه بدعى الناس او نفيه في هذه المرتبة من جهة الشرع لان المسألة فرض
مع قطع النظر عنه او مع ملاحظة عدم الشرع وتعبد الشرع وعدم النقل لا ريب في براءة ذمة
المكلف شرعا وعقلا من لزوم الاجتناب لو فرض علم تبليغ الشارع حكم مثل هذا الا
اليه ولكن جماعة من علمائنا وهم الاخباريون يدعون ان الشارع صرح اعلان الحكم فيها
لا نعرفه لزوم الاجتناب والمجتهدون قالوا بانه عدمه وقد تقدم وجه ما قالاه ثم
حجيته نظر فيما حققنا ان معنى كون نفي التحريم او التحريم او عدم لزوم الاجتناب او لزومه
اصلا انها امور قطعية لدلائل تشهد عليها من النقل والعقل كاستحالة تكليف الغافل
كما تقدم في اصالة نفي الوجوب واما القسم الخامس والسادس والسابع فمعنى الاصالة
في الجميع هو ان الراجح عند كل مخاطب ارادة المتكلم المعنى الظاهر من كلامه والدوام
والاستمرار بما لم يتعين له غايته وانتهائه وعدم التقييد بشرط عند ذكره مع السكوت
عن اشتراطه به وهذا مما لا كلام فيه انما الكلام في ان الفقيه هل يجوز له ان يفتي بمثل
هذا الراجح قبل الفحص ام لا وقد تقدم الكلام فيه وان المختار الجواز والاحتياط في
الفحص واما القسم الثامن فظهر حاله مما تلونا عليك وهو ان عدم الحكم الشرعي من حيث
هو عدم الحادث عند انقطاع استمراره تعبدا الجنسة امام الدين ومن حيث عدم التكليف
به وهو باق الى ان يدل دليل على ان التكليف به من حيث الخصوصية وان ما هذا شانه
فحكم الشرع عند البعض الاباحة الشرعية من حيث عدم الظفر بالحكم المختص به والاحتياط
من جهة الحيثية عند اخرين كما مر مرارا واما القسم التاسع والعاشر فيجيء الكلام فيهما
ان شاء الله تعالى واما القسم الحادي عشر فالقاعدة معتبرة ان كانت بديهية او نظرية
مستندة الى دليل معتبر واما الثاني عشر فهو كما بعده اذ لا بد ان يلاحظ ان هذا الرجحان
من اين يحصل هل حصل مما نزل عليه الشارع ام لا واما القسم الثالث عشر والرابع عشر

فامرهما

والمراد من الاصل في قولهم الاصل براءة الذمة هذا المعنى واما قولهم الاصل في كل ممكن عدمه فيمكن حمله على الحالة الراجحة حتى يكون من
القسم الثاني ويمكن حمله على الحالة السابقة حتى يكون من القسم الثالث اذا عرفت هذا فالاصل بالمعنى الاول لا شك في حجيته وكذا بـ
الثاني اذا كان في براءة الذمة مع عدم المخرج عنه او كان الرجحان من نص شرعي وبالمعنى الثالث يجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى
واما بالمعنى الرابع اي القاعدة فان كانت تلك القاعدة مستفادة من نص شرعي او اجماع كقولنا انه حجة والا فلا نعولهم الاصل
في الاشياء الطهارة اصل مستفاد من الشرع لان الطاهر ما ابيح ملابسته في الصلاة اختيارا والنجاسة ما حرم استعماله في الصلاة
والاغذية منه

119

فامرهما واضح قوله ره والمراد من الاصل في قولهم الخ قد عرفت ان المكلف اذا خلى ونفسه ولا
يعلم تكليفا فهو اشتبه هذا الجهل عليه براءة ذمته ونفيه تفصيل الكلام قوله ره واما قولهم
الاصل في كل ممكن الخ فنقول الممكن اما ان يتساوى وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته
او اما ان يكون عدمه اولى بحسب الاولين لا يحكم برجحان عدمه والاخير لم يدل عليه عقل ولا
نقل وهكذا نقول اذا فرض وجود الممكن وعدمه الى الخارج فانه لا يخلو ايضا من هذه الاقسام
والكلام فيه كالسابق نعم اذا لاحظ العقل الممكن وعدمه الى الخارج فانه لا يخلو ايضا من
هذه الاقسام والكلام فيه كالسابق نعم اذا لاحظ العقل الممكن المتساوي الطرفين يحكم
بانه في مرتبة ذاته معدوم بمعنى ان العقل لما وجد في هذه المرتبة عدم العلة للوجود
وهو كان العدم بل هو علة العدم حكم بتحقق العدم في هذه المرتبة لا الوجود ومن المعلوم
ان نظر الاصولي ليس في كون عدم الممكن اصلا الى هذا المعنى بل الظاهر ان مرادهم هو ان الاصل
في كل ممكن حادث العدم فيرجع الى القسم الاول من الاربعة عشر والثاني تشخيصه كما عرفنا
اليه قوله ره تقولهم الاصل في الاشياء الطهارة الخ اقول الشارع صحح الصلاة مثلا
عند ملابسة المصلي لبعض الاشياء وحرمها عند ملابسته لبعض لغرض لا يطلع عليه مفهوم
العقل فهو اشتمال الترجيح والترجيح بلا مرجح مرار ان يكون الشيء بحسب الواقع ونفس الامر
صفة حقيقية او اعتبارية تميزوا بالجهل يجيء منتفض لان يباح معه الصلاة او يحرم وهذا مما
لا سبيل لنا الى ادراكه بعقولنا فالشارع العالم بحقايق الاشياء وصفاتها لما علم مناسبة
الصلاة مع البعض وعدمها مع البعض اعلمنا بالمناسبة وعدمها وجعل كون الشيء بحيث
يباح معه الصلاة بالطهارة ومن الشيء بالطاهر ومن كونه بحيث يحرم معه الصلاة بالنجاسة
ومن الشيء بالنجس فليس لنا سبيل الى القطع او الظن بان شيئا من الاشياء طاهر او نجس
الا من طريق اعلام الشارع وهو اما بجعل الطاهر هنا والنجاسات ثم لما تتبعنا الشرعية
وجدنا ان الشارع منعنا من الدخول في الصلاة عند ملابسة اشياء مخصوصة

بطهارة بعض ما عداها وسكت عن البعض واذ كان علم ان يبين لنا نجاسة ما
سكت عنه لو كان نجسا في الواقع اذ من اعظم فوائد بعثة الانبياء عليهم السلام ارشادهم
الى ما لا يصل اليه العقول ولكنه لم يبين فظهر ان سكوته مبني لحكمه بطهارته ما عدا الامور
المخصوصة وهذا يفيدنا قضية كلية هي ان كل شيء طاهر الا اشياء معلومة وهذا مع
قطع النظر عما قد ورد في الشرع ان كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وهذا حاصل ما افاده
المصنف مع توضيح وتتميم وانت تعلم ان هذا الاصل ينفعنا في الشيء الذي لم يصل الينا نص
على نجاسته وطهارته فبعد القطع بهذه القاعدة نستنبط حكمه منها ولكن اثباتها
اصل الطهارة من الطريق الذي سلكه المصنف موقوف على ان يكون هذا الشيء من الاشياء
التي نقطع بان الشارع سكت عن حكمها ومن اين لنا ذلك غاية ما يمكن عدم الوجدان
بعد الفحص وليس هو دليلا على العدم في الواقع فلا بد ان نتمسك بعدم اشتغال الذمة
بلزوم اجتناب شيء في حال الصلاة مما يلابسه في تلك الحالة لباسا كان او جزءا او
ما نص على لزوم اجتنابه مع ظفرنا عليه وليس هذا الاخير بناء من جزئيات الاصل الممهد
وهو الاباحة ما لم يصل الينا حكم بخصوصه فصار هذا الاصل اخص وصار يعني قولنا ان
الاصل الطهارة في الاشياء او الاصل في طهارتها ولا نجاستها نص خاص مجازا لا عن
عموم شامل لها اشمل لا ظاهر انه يجوز الصلاة معها مع كون هذا الجواز حكمها الواقعي من
حيث انها امر مجهول الحكم وحكمها الظاهري من حيث انها شيء خاص ولعل حكمها
الواقعي من حيث الخصوصية مخالف لحكمها الظاهري وهذا مثل كون الاباحة حكما واقعيا
للشيء من حيث انه مبهم الحكم وظاهريا من حيث انه شيء
خاص لكونه هذا النوع من النبات والحيوان مثلا فجاز في كل ما لم يصل حكمه الى المكلف
كما افدتنا الا ان بعض ادعوا اصالة الطهارة فان اراد ما قلناه فنعم الوفاق وان اراد
معنى اخص فعلى مطالبة الدليل وهذا الذي قلناه بناء على طريقة المجتهدين القائلين

باصالة

باصالة الاباحة واما من لا يقول بها فيثبت هذا الاصل ان قال به بالاخبار ولم اظفر
بحديث عام سوى ما ذكرته ثم اني بعد ما كتبت هذه الحاشية وجدت في شرح التهذيب
والارشاد والاشادي للاستاذ العلامة الخونساري رحمه الله ما يشيد اركان ما ذكرته فاحببت
ايراده قال الاستاد الكل قد صرح عند الاستدلال على طهارة سؤر ما لا يؤكل لحمه وقد
اشتهر التمهيد اما اولا فلاصالة الطهارة لان النجاسة يرجع حقيقتها الى وجوب الاجتناب
عن موصوفها في الاكل والشرب ونحوهما من الاستعمالات وكذا وجوب الاجتناب عنه في
الصلاة ونحوها من العبادات المشروطة بالطهارة ووجوب ازالتها عن المصاحف والمساجد
ونحوها او بالجملة يرجعها الى اقتضاء تكليف على خلاف الاصل براءة الذمة من التكليف حتى
يثبت وكذا الكلام في اصالة الحل ويؤيد الاصل العقلي ايضا ما ورد في الروايات من ان
كل شيء نظيف حتى تستيقن انه قذر وكل ما هو طاهر حتى تعلم انه قذر وكذا كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي والحاصل ان العقل والنقل متطابقان في هذا الاصل وقال مولانا المحقق قدس سره
لطيفه في شرح الارشاد في بحث الماء المضاف المتنجس لان الاصل في كل شيء الطهارة
لان الطهارة والنجاسة حكمان شرعيان وكل منهما يعلم ببيان الشارع ولا شيء يدل
على عموم النجاسة في كل شيء الا ما يخرج بالدليل فقد ثبت بوجه ذلك في الماء المطلق حسب
لا فيما عداه انه من اد الشارع الحق في الموثق عن ابي عبد الله كل شيء نظيف حتى تعلم انه
قذر يدل على ذلك لا انا نقول القذر الذي تعلم ولا الذي نجزم علم ان الاشياء طاهرة عند
الجهالة بعروض النجاسة لها او كونها احد النجاسات لا عند الجهل بكونها نجسة لعدم
شرعا وجهي في زيادة بيان لذلك وما يخرجه من قبيل الاخير فعلم ان اثبات هذا الاصل
لا يخلو عن اشكال نعم ان قلنا ان الاصل في الاشياء الاباحة لزم جواز الشرب من مثل
هذا الماء لكن اراده النفسية تقتضي تنزيه الجسد والثياب عنه في الصلاة والوضوء
ونحوه ثم قال في بحث الماء الجاري ما لم يتغير بالنجاسة واستدل عليه ايضا بوجوه الاول

اصالة الطهارة فان الاشياء كلها على الطهارة الا ما نص الشارع على نجاسته لانها مخلوقة
لمنافع العباد ولا يتم النفع الا بها والتحقيق ان اثبات اصالة الطهارة بالدليل العقلي متعسر
او متعذر بما ذكره في بيانه ضرورة عدم حصول المنافع بالنجس ايضا والثاني قول الصادق
فيما روي عنه بطرق متعددة كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وفيه نظر لان القذر
المعلوم من الخبران الماء على الطهارة اذا شك في عروض النجاسة له لا اذا شك في
كون الشيء سببا للنجاسة شرعا ام لا فان الحمل على ان الجهل بالحكم الشرعي موجب للطهارة
بعيد بحيث لا يأنس بل الاقرب ان يكون المراد ان كل ماء طاهر حتى يعلم انه بعض الاشياء
المتصفة بالنجاسة لان كل ماء طاهر حتى يعلم اتصافه بالنجاسة وبين المعنيين فرق
وقد وقع نظير ذلك في كلام الصادق فيما رواه مسعدة بن صدقة عنه ثم قال
سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك
مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك لعله حر قد باع نفسه او خدع
فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين
لك غيره او تقوم به البينة انتهى ما ذكرناه من كون الطهارة والنجاسة حكمين
شرعيين لا سبيل للعقل اليهما فقد مر واما ان الشارع لم يبين بعنوان العموم ان كل شيء
طاهر فيقول احد ثم انا ندعي ان الاستصحاب بالقبول هو البيان في قوله القذر
الذي نعلم دلالة الخبر عليه هو ان الاشياء طاهرة عند الجهل بعروض النجاسة لها او
كونها احدى النجاسات لا عند الجهل بكونها نجسة شرعا فعلى هذا الحديث على
هذا الحمل يكون معناه ان كل شيء علمت نظافته من قبل ثم شككت في طروّ النجاسة عليه الى ان
يثبت دليل بل هذا الاستصحاب وهذا المعنى ليس هو المعنى المناسب للاصل ولهذا
نرى من تقدم عليه وممن تأخر عنه لم يحاوله علماء الامة الا القليل لاثبات المسألة
اصلية واثباتها بخبر الواحد ثم نسبه المحققون ونقل عليه الاجماع لا انا نقول هذا الذي

قلنا

قلنا انما هو على تقدير جواز اثبات مثل هذه المسألة بهذا الخبر على انه لا مانع عندي
من اثبات امثال تلك المسائل باخبار الآحاد اذ كان لو لم يجز العمل بخبر الواحد لخبر
ودعوى الاجماع في هذا المقام محل نظر وقد يقال ان دعوى القطع في الاصول ليست
الاعتبار يكذبها نعم لا بد من ان ينتهي الى الدليل القطعي مستحكمة على تقدير ان يكون الاصل
في الاشياء الاباحة بجواز الشرب دون الوضوء والصلاة متطهر فيه اما اولا فلانه قد يقال
منه انه قد جعل اصل الاباحة مختصا بالاكل والشرب حتى ان الظاهر المشهور ان من يقول
به يقول باصالة الاباحة في كل فعل من افعال المكلفين اذا لم يرد فيه نص ولا شك
ان الصلاة متطهرا فيه بالماء هذا الماء من جملة تلك الافعال واما ثانيا فلان اليقين
بالبراءة انما يلزم اذا كان هناك يقين باشتغال الذمة ومن اين يحصل لنا العلم باشتغال
ذمتنا بصلاة لا تكون معنا عند فعلها الا ما نص الشارع على طهارته سلمنا ان الشارع
كلفنا بان نصلي في الثوب الطاهر في الواقع ونأكل ونشرب الطاهر كذلك فنقول الطاهر
في الواقع الا ما اباح الشارع استعماله في الصلاة وتناوله وهو ما ابيح بعض الاشياء
بخصوصه واباح البعض الآخر بقوله كل شيء مطلق فتعبدنا الشارع بالاجتناب عن الاشياء
بين ان يكون شيء طاهرا في الواقع ما دام مجهول الحكم بخصوصه ونجسا في الواقع من حيث
الخصوصية كما ترى الاشارة اليه ان الاحكام الشرعية قد تكون منوطة بصفات الاشياء
فلا مانع من ان يكون حكم شيء في الواقع مع جهل المكلف منافيا للحكم في نفسه او مع علم المكلف
نظرا الى كون الجهل بالحكم الشرعي موجبا للطهارة قريب مما يؤمن عنده من يقول باصالة الاشياء
قبل ورود الشرع وبعده واما الفرق الذي ذكره فمبني على الفرق بين الشبهة في طريق الحكم
الشرعي والشبهة في نفس الحكم الشرعي وقد تقدم الكلام عليه مستوفى وتوضيحه في هذا المقام
هو ان الشارع اذا حكم على صنف من الماء بالطهارة وعلى صنف آخر منه بالنجاسة وكان معنا
ماء لا ندري انه من الصنف الاول او الثاني فحكم بطهارته الى ان نعلم دخوله تحت الصنف

للاستقذار والتوسل الى الفرار والتعريض بان من النهي الاول دون علامة فان الشارع لما امر بالصلاة مستقبلا طاهرا ساتر العورة تحصل هذه
الهيئة باي فرد كان والبدن متلطخا باي شيء كان وكذا الثوب متلطخا باي شيء كان فاذا اخرج بعض الاشياء بقي النجاسات بقي الباقي على
عدم مانعيته من الصلاة وتحقق الصلاة معه وهو معنى الطهارة فيكون طهارة هذه الاشياء مستفادة من الامر بالصلاة مع الشارع سالكا قاعدة
النجاسات اذا كان في البدن او الثوب وكذا قولهم الاصل في الاشياء الحل لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان ما حكم في العموم ولذا يعمم
عموم انواع الانتفاع ايضا فانه لو كان المراد بانه انتفاع خاص معين من بين سائر المكلفين لم يكن هناك امتنان لان العقل يحكم بوجوب
اجتناب ما تساوى فيه احتمال النفع والضرر منه

النجس وكونه بعض ما سنه لقوله كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فينتفي الرد وهنا هو عدم
العلم بدخوله ما بعنا في احد الصنفين بخصوصه وهذا معنى قولهم بل الاقرب ان يكون الا
ان كل ماء طاهر حتى تعلم انه بعض الاشياء المتصفة بالنجاسة واما اذا لم يعلم ان الشارع هل
حكم على هذا الماء بالطهارة او النجاسة فلا نحكم عليه بالطهارة لان الحكم عليه بها يتوقف
على ان يكون معنى قوله كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ان كل ماء لم تعلم حكمه الشرعي من
الطهارة والنجاسة فحكمه الشرعي الطهارة حتى يحصل لكم العلم بحكمه الشرعي وهو القذارة
وهذا المعنى بعيد جدا مانوس ثم جعل في الحديث الذي نقله شاهدا على المعنى الذي نفهم
هذا توضيح ما مر فلعله قدس سره قد سبق منا ما يفيدك في هذا المقام فتذكر قوله للاستقذار
قال الشهيد في القواعد غير الاستقذار يخرج السموم القاتلة والاغذية المحرمة وبالتوسل
الى الفرار يدخل الخمر والعصير فانهما غير مستقذرين ولكن الحكم بنجاستهما يبعدهما انما
من التشوق لانهما مطلوبان بالفرار عنها وبالنجاسة يزداد الفرار قوله والبدن متلطخا
باي شيء كان وكذا الثوب متلطخا باي شيء كان اقول اذا كان المراد من الماهية الصلاة
المقيدة بهذه القيود فلا نسلم انها تحصل مع كون البدن متلطخا باي شيء كان بل لا
بد ان يكون البدن طاهرا والعلم به موقوف على اعلام الشارع بالطاهر والنجس ولو
كان المراد منها هذه الحركات والسكنات فلا وجه والظاهر ان المامور به هو الاول لا
يعلم الطاهر والنجس فما ذكرناه قوله وكذا قولهم الاصل في الاشياء الحل مراده بالحل هو
اباحة المأكل والمشارب ويستدل على الاباحة المطلقة بالحديث وحاصل كلامه
هو ان الله سبحانه اباح لنا اكل كل شيء وشربه الا ما اخرجه دليل حرمته لانه سبحانه اخبر
بانه خلق لانتفاعنا اي انتفاع كان كل ما في الارض اي شيء كان فهذا اذن منه تعالى
وتحضير في جواز تناول ما على الارض وهو المطلوب بهذا الدليل موقوف على اثبات
كون اللام للانتفاع او للاختصاص الشامل له وتعميم الانتفاع وكون لفظة ما عامة

وايضا يدل عليه قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله منه

ولفظة في الارض لما في ظاهر الارض ولما في باطنها اما الاول فلا ينبغي النزاع فيه لان
كون الاختصاص من جهة الانتفاع احد معاني اللام وكونه هو الظاهر هنا ايضا لا شك
فيه واما عموم الانتفاع فاستدل عليه المص بانه لو لم يكن عاما لكان المراد الاخبار بان الله
تعالى خلق للمكلفين جميع ما في الارض لينتفعوا به انتفاعا ما غير معلوم لهم الا بان تبينه
الله لهم وما كلف بعد سماع هذا الخبر لا يجوز الانتفاع بشيء لان كل شيء يمكن عنده ان
يكون نافعا له وان يكون مضرا به والعقل لا يجوز الاقدام على الشيء مع تساوي احتمال
النفع والضرر فيكون اخباره بمثل هذا الخبر خاليا عن الفائدة وهذا مع تنزه كلام الله
سبحانه عنه لا يليق بمقام الامتنان اقول ان مقام الامتنان لا يقتضي ازيد من ان
يعلم المكلفين ان الله سبحانه انعم عليه بان خلق جميع ما على الارض لانتفاعه واما ارشاده
الى كيفية الانتفاع وكيفيته فربما حصل من امر اخر ومن ايات اخرى فيجوز ان يكون لكل
شيء نفع خاص به لا يجوز تعلقه بدليل جواز تبعيض بعض الاشياء دون الاكل وقد بين الله
سبحانه الحلال والحرام بيان يليق به فلا تدل الاية الكريمة على الاذن في كل انتفاع
من كل شيء وبالجملة ليس في الاية الشريفة لفظ دال على عموم الانتفاع والاستدلال بمثل
ما قاله المص ثم جعله مثالا للاحكام الشرعية جرأة واي جرأة قال الشيخ المحدث البارع
الفوائد الطوسية وفي بعض الاحاديث المتضمنة عن امير المؤمنين ع انه قال في تفسير هو الذي
خلق لكم ما في الارض لتعتبروا به ولتتوصلوا به الى رضوانه وهو يدل على انه لا يقتضي عموم الانتفاع بل يكفي في مقام الامتنان
اباحة الله سبحانه جميع الانتفاعات ولو كان جواز بعضها عند الاضطرار لان عدم منع
المضطرين نعمة منه عليهم الا ترى كيف منع الباغي عن الانتفاع بالميتة في حال الضرورة
واما عموم لفظة ما وشمول لفظة في الارض الاشياء كلها وان شاء كلها في هذه الاية
كان قوله عز وجل اني جاعل في الارض خليفة واضح ظاهر قوله وايضا يدل عليه قوله تعالى
حرمت الخ اقول انما استدل بهذه الاية مع ان ثم ايات شريفة اخرى ابلغ دلالة منها قوله سبحانه

وقوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات الاية وقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا كلوا مما في الارض حلالا طيبا وقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير
بل في هذه الاية اشعار بان اباحة الاشياء مركوزة في العقول قبل الشرع لانها في معرض الاستدلال على الحل بعدم وجدان التحريم فيما اوحي الله تعالى
الخاصة فتامل وكذا قولهم الاصل في الافعال الاباحة لما مر من قولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وما بعده من الاخبار الكثيرة المذكورة
في هذا القسم واعلم ايضا ان هيهنا قسما من الاصل كثيرا ما يستعمله الفقهاء وهو اصالة العدم البحت واصالة عدم تقدم الحادث متن

١٦١

وما لكم ان لا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم وجه الاستدلال ان قوله
تعالى وقد فصل لكم اشارة الى الاية الاولى كما ذكره وح فالظاهر ان المحرمات كلها
مفصلة فيها والا فلا وجه لانكار عدم اكل ما ذكر اسم الله عليه معللا بان المحرمات قد
فصلت عليكم وهو ليس منها فعلى هذا يكون كل ما ليس داخلا فيما ذكر في الاية المفصلة
حلالا وهو المطلوب اقول وعلى تقدير تسليم ان يكون المراد بالتفصيل هو تبيينه صريحا
بلسان نبيه صريح فيه حلية ما لا ينص على حرمته النبي صلى الله عليه وآله الا ان يقال ان كل ما وقع
النزاع في حرمته وحليته قد نص النبي صلى على حكمه ولكن منه ما وصل الينا ومنه ما لم يصل
ونرجع الامر الى انه ما لم يصل الينا حكمه هل حكمه الاباحة او الحظر وقد بقي النزاع فيه فيما
ما وصل الينا فتذكر فيظهر مما حررناه ان ما استدل به المصنف ره جزء واف بافراده ولعل في
نسخته سقطا وفي بعض النسخ موضع هذه الاية اية اخرى وهي قوله انما حرم عليكم الميتة
والدم الاية والاستدلال بها يتاتى من مفهوم الحصر كما في الاية الاخيرة قوله ره قوله تعالى ليس
على الذين امنوا الخ قال في الفوائد الطوسية لا يخفى ضعف دلالتها لاختصاصها بمن
جمع الصفات المذكورة كلها من الايمان والعمل الصالح والتقوى والاحسان بل هي
مخصوصة بمن امن وعمل صالحا قبل نزول الاية كما دل عليه الفعلان الماضيان العدم دلالتها
على الحال والاستقبال فظاهر لا بد من اتصافهم بباقي الصفات وهي مخصوصة ايضا
بالطعام لا دلالة لها على غيره بل بالطعام الذي طعموه في الزمان الماضي لقوله فيما طعموا
وبذلك صرح الطبرسي فخصصه بما وقع قبل نزول الاية فكيف يستدل بها على ما بعد نزولها بالكلية
من المفسدة قوله ره وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كلوا الخ اعترض عليه ايضا بانه من
خطاب المشافهة فلا عموم له اقول ولا وقع لهذا بعد ما عرفت في اول الكتاب وثانيا بان
لفظة من للتبعيض اقول هذا ايضا كما ترى لان لفظة ما عامة والغرض من التبعيض
ان المكلفين لا ياكلون جميع ما على الارض بل ياكلون من كل شيء بعضه فيقضي المقام

جواز

بل هيهنا قسم والتحقيق ان الاستدلال بالاصل بمعنى النفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم ثبوت التكليف لا على اثبات الحكم
الشرعي ولهذا لم يذكره الاصوليون في الادلة الشرعية وهذا يشترك فيه جميع اقسام الاصل المذكورة مثلا اذا كان اصالة براءة الذمة مستلزمة
لشغل الذمة من جهة اخرى فح لا يصح الاستدلال بها كما اذا علم نجاسة احد الانائين مثلا بعينه واشتبه بالاخر فان الاستدلال باصالة
عدم وجوب الاجتناب عن احدهما بعينه لو صح يستلزم وجوب الاجتناب عن الاخر وكذا في الثوبين المشتبه طاهرهما بنجسهما وما لم يرجحه
المشتبه بالاجنبية والحلال المشتبه بالحرام المحصور ونحو ذلك وكذا اصالة العدم كان نفي الاصل عدم نجاسة هذا الماء وهذا الثوب فلا
يجب الاجتناب عنه الا اذا كان شاغلا للذمة كان يبقى قليل الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل عدم بلوغه كرا فيجب الاجتناب عنه
وكذا في اصالة عدم تقدم الحادث فيمن تيقن بقي قليل الماء الذي وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال ولم يعلم هل وقعت النجاسة قبل الاستعمال
فيحكم الاصل عدم تقدم النجاسة فلا
يجب غسل ما لاقى ذلك الماء قبل رؤية
النجاسة متن

١٢٢

جواز اكل بعض من كل ما على الارض وبهذا القدر يثبت المطلوب نعم لا يدل على حلية
جميع الاكل وقد يناقش فيها صاحب الفوائد الطوسية بغير ما ذكر من ارادة تلذيذها قوله ره
في هذه الاية اشعار الخ اقول استدل بعضهم على اباحة جميع الاشياء بهذه الاية الكريمة
من مفهوم الحصر ومما استدل بها المعصوم ع ايضا على اباحة بعض الاشياء ففي التهذيب عن
الصادق ع وفي العياشي عن الباقر ع انه قال سئل عن الجري والمارماهي والزمير وما ليس
له قشر من السمك حرام هو فقال لي يا محمد اقرا هذه الاية التي في الانعام قل لا اجد فيما
اوحي الي محرما على طاعم يطعمه فقال فقراتها حتى فرغت منها فقال انما الحرام ما حرم الله
ورسوله ولكنهم قد كانوا يعافون اشياء فنحن نعافها وحاصل كلام المصنف ره ان النبي
رد على المشركين في تحريمهم بعض المباحات بان الذي اوحي الي تحريمه هو اشياء مخصوصة
فلا بد ان يكون باقي الاشياء مما لم يوح اليه تحريمه مباحا فيظهر منه ان التحريم محتاج
الى الدليل الذي هو الوحي واما الاباحة فيكفيها عدم وحي التحريم وليس المراد باصالة الحل
الا هذا والثاني ان نقول ان مفاد الاية الشريفة ان لا اجد فيما اوحي الي من الاشياء التي يتبين
حلها وحرمتها محرما الا كذا وكذا وانما لم يفصل الحلال بل فصل الحرام لقلة الثاني وكثرة
الاول فاقتضى مقام البلاغة ذكر الثاني ليعلم ان ما يغايره من القسم الاول وهذا المعنى
ان كان في الثمرة هي اباحة كل ما سوى المذكورات بعد الاستثناء كالمعنى الاول ولكنه
لا يفيد كون الاباحة هو الاصل المركوز في العقول بل يفيد ان الله اباح ما سوى المذكورات
فيثبت الاباحة الشرعية قوله ره بل هيهنا قسم ان لعل ما سبق في تحقيق هذا الاصل يوذن بكونهما
قسما واحدا وان مال الثاني الى الاول قوله ره فح لا يصح الاستدلال الخ اقول فلو فرضنا ان رجع
البراءة الى القطع بعدم اشتغال الذمة بالشواغل الشرعية عند عدم وجدان دليل على الاشتغال
فاذا فرضنا ان يكون هذا القطع مستلزما لشغل الذمة من جهة اخرى لعلمنا بمقتضاه ان الدليل
معتبر شرعي فكيف يجوز لنا ان نقول بعدم صحة الاستدلال لان عدم القطع انما يكون من جهة

علم الملزوم مع فرضنا وجودها ومن جهة عدم الملازمة وكلاهما غير معقول على هذا التقدير
مثلا لو اشتد الشتاء هكذا لو كانت فيه شبهة من الحكم الفلاني لوجب علينا كذا وكذا
لدلالة العقل عليه لان المقدم علة تامة للتالي مثلا او للكتاب والسنة مثلا لكن المقدم
حق لانا المفروض ان الحكم الفلاني لا دليل عليه عندنا وتكليف الغافل محال فيكون التالي
حقا فلا مجال للقدح في هذا الاستدلال وليس الحكم الثاني كما نحن فيه بل نحو الكلام
فيما ذكره المعترض من الامثلة فنقول لو فرضنا ان الشارع لم ينه عن استعمال الكل من الاناء
بخصوصه في الواقع او لم يصل الينا النهي عنه لما كان الاجتناب واجبا علينا فيكون
الاستعمال اما جائزا او واجبا ان كان مشروطا بالطهارة او بنفس الطهارة
ان كانت هي واجبة علينا اما وجوبا تخييريا بين الانائين او بينهما وبين الاخرين وحده
واما وجوبا عينيا ان انحصر الماء ولكن علماؤنا مطبقون على عدم جواز الاستعمال الا
لورود النهي عنه بخصوصه واما النهي عن استعمال ما اقطع بنجاسته وان لم يكن
معينا بل كان طبيعة مرسلة كاحد الانائين لا بعينه والاشتباهات التي انما
تحقق بين جميع ما يصدق عليه تلك الطبيعة فلا بد من اجتنابهما جميعا وهكذا القول
في باقي الامثلة والحاصل مع تحقق البراءة لا القول بحجيتها مع عدم تحقق الاستدلال
كما ذكره المعترض قوله لا اذا كان شاغلا للذمة الخ اقول ليس كل عدم اصلا بل العدم
المعلوم المقطوع به وليس عدم كرية الماء ان تحققنا مقدما على كريته من حيث
هذا النوع الخاص من الجسم بل الظاهر ان هذه الطبيعة اول ما وجدت وحدثت في
ضمن الكثير ثم عرض لها الانقسام فصار بعض الاقسام غير كثير فلا بد ان نفرض ما هو كر
بعينه بالتدريج كرا فصار صغيرا فلاقته نجاسة ولم نعلم ان الملاقاة هل كانت قبل
البلوغ ام بعده فعلى هذا التقدير نقول ان البناء على اليقين وعدم نقضه بالشك
هو الاصل المعتبر في الشرع عند القائلين بالاستصحاب كما يجيء بيانه ان شاء الله تعالى

فينبغي

ولا يصح اذا كان شاغلا للذمة كما اذا استعملنا ماء ثم ظهر ان ذلك الماء كان قبل ذلك في وقت نجاسة ثم طهر بالقاء كر عليه دفعة ولم يعلم
ان الاستعمال هل كان قبل تطهيره او بعده فلا يصح ان يقال الاصل عدم تقدم تطهيره فيجب اعادة غسل ما لاقى ذلك الماء فان ذلك كالحكم
لانه اثبات حكم بلا دليل فان حجية الاصالة النفي باعتبار قبح تكليف الغافل ووجوب اعلام المكلف بالتكليف فلذا يحكم ببراءة الذمة
عند عدم الدليل فلو ثبت حكم شرعي بالاصل يلزم اثبات حكم من غير دليل وهو باطل اجماعا منه

فينبغي ان نحكم بعدم بلوغ الماء كرا الا بعد العلم ببلوغه كرا وهذا الحكم يقتضي كون هذا الماء
مظنون النجاسة فلو قلنا بان مظنون النجاسة من اي طريق حصل الظن يجب اجتنابه
لقلنا بوجوب اجتناب هذا الماء لكنا نقول ان العقل لم يدل على لزوم وجوب الاجتناب
لظن النجاسة والشرع حكم بعدم اللزوم الا في مواضع خاصة لو قلنا بها كشهادة العدلين
حيث كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ولا تنقض اليقين بالشك ابدا وطهارة هذا الماء
كانت متيقنة قبل وصول النجاسة اليه فنحن لا ننقض يقينه بعدم الكرية ولهذا قلنا
بان هذا الماء مظنون النجاسة ولا ننقض يقين الطهارة بالشك فيها ولهذا حكمنا بها
وكم من مظنون النجاسة قد حكم الشارع بطهارته كطين الطريق بعد انقطاع المطر وان
اصابتها في الايام الثلاثة فظهر ان هذا الاصل لا يلزم حكم آخر هو وجوب الاجتناب لا
عقلا ولا شرعا فليس لنا التطبيق على القاعدة التي اسسها وهو عدم جواز الاستدلال
بالاصل مع كونه مستلزما للحكم قوله ولا يصح اذا كان شاغلا للذمة الخ اقول قد سبق ما
يستفاد منه ما في هذا المثال ولكن لا باس بالتوضيح والبيان فاقول قد سبق ان العدم
الذي هو الاصل يعتبر فيه ان يكون معلوما والمعلوم في هذا المثال طهارة الماء اولا
والتنجس ثانيا والتطهير ثالثا ثم الاستعمال فلا يخلو اما ان نعلم ان الاستعمال بعد التنجس
ولكنا لا نعلم انه وقع قبل ازالة التنجس او بعدها او لا نعلم ان الاستعمال هل وقع قبل التنجس
او بعده وعلى الاخير هل وقع قبل التطهير ام بعده فعلى الشق الاول من شقي الترديد نقول
بوجوب غسل ما لاقى ذلك الماء وغيره مما هو موقوف على طهارة الماء شرعا لان التنجس
كان يقينيا وليس لنا نقضه الا بيقين مثله ونحن لا نعلم ان استعمالنا هل كان بالماء
الطاهر او النجس وبالجملة النجاسة مقطوع بها والطهارة مشكوك فيها واما على الشق
الثاني فنقول بطهارة ما لاقاه وغيرها مما يتفرع على الطهارة لانها كانت يقينية ثم
عرض لنا شك في ان حال الاستعمال هل كانت زائلة بعروض النجاسة ام كانت باقية

فان قلت لم لا يكون اللازم فيما لم يرد عليه دليل الوقف لما رواه الشيخ السعيد قطب الدين الراوندي عن ابن بابويه قال اخبرنا ابي قال
اخبرنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع متن

وعلى الاول هل كان الاستعمال بعد زوال النجاسة بالتطهير ام قبله والحاصل ان نجاسة
الماء المستعمل في هذه الصورة مشكوك فيها مع انه كان يقيني الطهارة واليقين بحصول
النجاسة لم يحصل بتيقن النجاسة بل جعل نفس الماء كذلك الماء الذي استعمله قوله
فان قلت فلم لا يكون اللازم الخ اعلم ان القائلين بوجوب التوقف لم يقتصروا على وجوبه
فيما لا دليل عليه اصلا او لا نص فيه من الشارع بل قالوا به في جميع اقسام الشبهة منها
ما لا نص فيه ومنها ما فيه نصان متعارضان من غير طريق الى الترجيح ومن جملة ما لا نص
فيه عندهم الاحكام التي يمكن استنباطها من متشابهات القرآن وجميع اقسام الظهور
والاستصحاب وغيرها مما لم يرد على حجيتها دليل معتبر عند الشارع واستدلوا على ما
قالوه باحاديث نقلها الفاضل المحدث في وسائل الشيعة وانا اذكر منها ما هو ظاهر
الدلالة واحذف المكرر وما ذكروا المتضمنة فمنها ما رواه عن حمزة بن الطيار في حديث
ان ابا عبد الله ع قال لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت له
والرد الى ائمة الهدى صلوات الله عليهم حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه
العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وعن
هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله على العباد قال ان يقولوا ما يعلمون
ويكفوا عن ما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وعن مفضل بن عمر في
حديث قال قلت لابي عبد الله ع من فرط تورط ومن خاف العاقبة تثبت عن التوغل فيما لا
يعلم ومن هجم على امر بغير علم جدع انف نفسه وعن احمد قال في وصيته مفضل بن عمر
قال ابو عبد الله ع من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة
الواضحة وعن ابي جعفر ع في حديث انه قال لزيد بن علي ان الله احل حلالا وحرم حراما
وفرض فرائض وضرب امثالا وسن سننا الى ان قال فان كنت على بينة من ربك ويقين
من امرك وتبيان من شانك فشانك والا فلا ترومن امرا انت منه في شك او شبهة

وعن

١٢٦

وعن ابي عبد الله ع قال لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا وعن امير المؤمنين ع
قال في كتابه الى عثمان بن حنيف فانظر الى ما تقضمه من هذا المقضم فما اشتبه عليك
علمه فالفظه وما ايقنت بطيب وجوهه فنل منه وعنه ع ايضا قال لا ورع كالوقوف
عند الشبهة وعنه ع ايضا قال من ترك ما اشتبه له العلم عما بين يديه من الثلاث محجوبة التوقف
من تقحم الشبهات وعن الصادق ع عن آبائه ع قال قال رسول الله ص في كلام طويل الامور
ثلاثة امر بين لك رشده فاتبعه وامر بين لك غيه فاجتنبه وامر اختلف فيه فرده
الى الله عز وجل وعن رسول الله ص ان لكل ملك حمى وان حمى الله حلاله وحرامه والشبهات
بين ذلك كما لو ان راعيا رعى الى جانب الحمى لم يلبث غنمه ان يقع في وسطه فدعوا الشبهات
وعن ابي جعفر الثاني ع قال قال جدي رسول الله ص ايها الناس حلالي حلال الى يوم القيمة
وحرامي حرام الى يوم القيمة الا وقد بينهما الله عز وجل في الكتاب وبينتهما في سنتي وسيرتي
وبينهما شبهات من الشيطان وبدع بعدي من تركها صلح له امر دينه وصلحت له مروته وعرضه ومن
تلبس بها ووقع فيها واتبعها كان كمن رعى غنمه قرب الحمى ومن رعى ماشيته قرب الحمى نازعته
نفسه الى ان يرعيها في الحمى الا وان لكل ملك حمى الا وان حمى الله عز وجل محارمه فاتقوا محارم
الله ومحارمه الحديث وعن الرضا ع قال ان هؤلاء القوم سنح لهم شيطان اغترهم بالشبهة
ولبس عليهم امر دينهم وارادوا الهدى من تلقاء انفسهم فقالوا لم ومتى وكيف فاتاهم الهلاك
من مامن احتياطهم والواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير ورد ما جهلوه من ذلك الى
عالمه ومستنبطه لان الله يقول في كتابه ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه
الذين يستنبطونه منهم يعني آل محمد صلى الله عليهم وهم الذين يستنبطون من القرآن ويعرفون
الحلال والحرام وهم الحجة لله على خلقه وفي الذكرى قال النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك
وذكر فيها احاديث اخرى قريبة مما ذكرنا وعجب الفقيه والمحقق وفيهما انا نكف عما لا نعلم
نحو حكم الشيء في نفسه ونثبت ونتوقف فيه ولا نهجم عليه ولا نثبته ولا ننفيه وفي حكم ما لا

قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف
كتاب الله فدعوه وفي الكافي في باب اختلاف الحديث في الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل اختلف عليه
رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع متن

نقول فيه من حيث هو سبب الحكم الفعلي حكمه من حيث هو كذلك وهو جواز العمل مع اولوية
تركه فما يحتمل التحريم كما يدل عليه حديث التثليث وغيره فنص على ذلك من تناولها عمل
بركاتهم صلوات الله عليهم ومع التسهيل لنا في الدنيا والاخرة على ان الظاهر من حديث
مفضل حكم العقائد لا الاعمال ومن حديث عثمان هو الاحتراز عن امثال المختلط الشبهة
لطلب زيادة التقوى والورع كالاكل من اموال السلاطين وجوائزهم ومن حديث الصادق ع
ان الشبهة هي المسائل التي اشتبهت ماخذها واختلفت فيها الائمة فالاخذ بها من غير
رجوع الى ائمة الهدى موجب للهلاك كما يرشد اليه حديث الرضا ع ايضا وبالجملة لا نزاع
بيننا وبينكم في وجوب التوقف في الحكم الواقعي للشبهة وهو الحكم المتعلق بالعنوانات
الخاصة التي يحصل فيها التمييز بين الاشياء وكذا في ان حكم الشبهة من حيث هي شبهة معلوم
من الشرع وانما النزاع في حقيقته فانتم تقولون انها لزوم الترك ونحن نقول بجواز
الفعل مع اولوية الترك وما استدللتم به على ما ذهبتم اليه لا يدل عليه كما عرفت الاشارة
اليه وما في ايضا في كلام المصنف وما استدللنا به على ما ذهبنا اليه واضح الدلالة
ولا داعي الى تاويلها وحملها على التقية وكيف يحمل عليها مع ان العامة ايضا اختلفوا
فبعضهم قال بالاباحة بعد ورود الشرع للادلة النقلية وبعضهم بالتحريم وبعضهم بالتوقف
كذلك قوله ع الوقوف عند الشبهة الخ الظاهر ان قوله ع ان على كل حق الخ فما وافق الخ تفريع
لما تقدم فبملاحظة نظم اجزاء الخبر والمناسبة بينها يمكن ان يكون غرضه ع انه اذا بلغكم
خبران مختلفان يوافق احدهما كتاب الله ويخالفه الاخر فالموافق لا ريب فيه واما
المخالف ففيه الشبهة لاحتمال الكذب للراوي او ارادة المروي عنه خلاف ظاهره والمراد
بالوقوف عند هذه الشبهة رد علم الخبر الى صاحبه لا العمل به ولا الانكار فان كان مضمونه
حقا عملوا بالعمل به … فانتظر العمل الله به … الرشد
اذ كان المراد بالشبهة الامر الذي فيه نقيضان متعارضان ويحتمل احدهما الاظهار ان يكون

المراد

قال فاذا لم يجد حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وفي رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وفي حديث
عمر بن حنظلة عن الصادق ع متن

١٣٥

المراد ما اختلف فيه الامر يجب التوقف في حكمه والنظر في كتاب الله فان على كل حق دليلا
ثابتا فيه وعلى كل صواب نورا منه فيعلم من ذلك عليهما اخذ الموافق وترك المخالف
فقد ارتفع الشبهة والظاهر ان المراد من الكتاب هو المحكمات منه التي لا شك فيها ولا
شبهة تعتريها ولا المتشابهات منه فانها صارت محكمة لبيان اهل الذكر عليهم السلام
محكمها حكم المحكمات في نفسها فلنا ملاحظة الموافق لها والمخالف وما لم نصر كذلك فلا
نخصه في تفسيرها من عند انفسنا قوله ع فيرجئه حتى يلقى الخ فان قلت لا يخلو المكلف
من فعل شيء او تركه فالاول هو الاخذ بقول الامر والثاني هو العمل بقول الناهي فما
الارجاء الذي هو الواسطة قلت هو الفعل او الترك لا بطريق اللزوم كما هو مقتضى الاخذ
بقول الامر والناهي ويدل على ان غرضه ع ترك العمل بالحديثين حيث ساغ ترك الذي
ستفعله وقوله ع في هذا الحديث فهو في سعة يدل على جواز الفعل والترك ايضا ولا له
ما يمكن ان يكون غرضه ع هو الترك بطريق الاولوية لا من حيث انه مطلوب الشارع
طلبا لزوميا بل من حيث عدم ثبوت التكليف يكون في سعة لا يضره الترك حتى يلقى من
يخبره بحقيقة الامر ومن جمع هذا الحديث وتركه فقد لزم من حيث انه مطلوب الشارع
لكن بهذا الحديث لا يحصل النهي والفرق ظاهر اذ ربما كان في الواقع واجبا اسود ابه
ايضا هذا الترك مستحب والاول قد يكون واجب الحرمة الفعل وبالجملة فيدل على انه اذا
كان بحق محتملا للوجوب والحرمة ينبغي ان يترك ولا يعمل به وقد يقال ان ترك الواجب اهون
من فعل الحرام ولعل التوجيه ان اغلب الواجبات تحصيل كمال النفس المستعدة ويكثر اما ترك
ويبقى الاستعداد بحاله لا اثباتها مع الجهل فيها واغلب المحرمات مبطل للاستعداد بالكلية
فاذا عدم لا يعود فتامل حال الجاهل بالجهل البسيط ومدعي العلم الجاهل بالجهل المركب
واعتبر وقد نقل عن بعض العلماء ردا ان بعضا يقول ان فعل الحرام اسهل علينا من ترك الواجب
ولم يظهر وجهه لي قوله ع بايهما اخذت الخ الظاهر والله يعلم انه ليس المراد الاخذ بايهما شاء

قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و
هلك من حيث لا يعلم وفي آخره ايضا بعد بيان وجوه الترجيح في الخبرين المختلفين قال فاذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف
عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وفي باب النهي عن القول بغير علم باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان نهاك عن خصلتين فيهما هلك
الرجال انهاك ان تدين الله بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم وفي الصحيح من عبد الرحمن بن الحجاج قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام اياك وخصلتين
ففيهما هلك من هلك اياك ان تفتي الناس برأيك او تدين بما لا تعلم ونحو ذلك روايات أخر مذكورة في هذا الباب والذي يصلح ان
يكون الحكم في العمل بالاحتياط ما رواه الشيخ في التهذيب عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عليه السلام
عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء قال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت
ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر
ما عليه فقال اذا اصبتم بمثل هذا فلم تدروا
فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه و
تعلموا فالامر بالاحتياط يدل على عدم
جواز العمل بالبراءة الاصلية والا لقال
فعليكم بالعمل بالبراءة الاصلية وقد يستدل
ايضا في بحث المواقيت عن الحسن بن محمد
سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله
ابن رضاح قال كتبت الى العبد الصالح
عليه السلام يتوارى القرص ويقبل الليل ارتفاعا
وتستر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل
حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي
حينئذ وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب
الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي متن

من حيث عدم ثبوت التكليف بواحد منهما المستلزم لجواز الفعل والترك لانه قول ايضا من
باب التسليم بابه بل المراد انك لا تدع هذا به انكارا واستكبارا بل تدع علمها الى اهله وتنفي
لدعم واحتجاج بالنص من الظاهر مثلا اذ ربما كان التخصيص او نسخ او تفصيل وتخصيص
او لعبرها ونعمل بواحد منهما من حيث انه تعالى امرك او نهاك فتفعل لله تعالى وان لم تعمل
بحكمه الواقعي ولا ينافي هذا الرخصة اذ ارتكاب الحرام الواقعي المبطل للاستعداد بالخاصة
اذ هذا التسليم والانقياد استعداد الكمال المقرب اليه تعالى والرضى بصنعه عز وجل
لا بابه كمال الاستعداد وتحقيق في هذا المقام تنظر الهذا الكلام قوله حجتهما على حسنه
لا تقربهما حسنه بعضها على بينة لا ينفع معها حسنه صلى الله عليه وآله والدوعاه
ابعدا في ونفسي وعلى وأهلي وطرف قوله قوله حلال بين الخ لعله تم بهذا والله
يعلم ان من الاشياء ما يجوز فعله للدلالة القاطع او الدليل المعتبر شرعا عليه ولا
اشتراء فيها ولا تعارض لها ومنها ما لا يجوز فعله للدلالة كذلك ومنها ما يحتمل
الامرين اما لاحتمال الدليل او لعدم بلوغ ما يدل على احدهما الينا من الشارع وان كان
في نظر العقل حسنا او قبيحا فربما حسن عندنا الحكم فيه لا نعرفها وهكذا في جانب
القبيح فمن ترك الشبهة بمعنى المحتمل نجى عن ارتكاب الحرام الواقعي وان لم يكن حراما عليه
بظاهر الشرع ومن اخذ بالشبهة وعمل بها ارتكب الحرام الواقعي اما لان ارتكب بجميع الشبهات
وفيها الحرام يقينا اذ من المحال العادي أن يكون جميع ما يحتمل الحرمة على الظاهر حلالا
في الواقع سواء اختار ذلك ثم بان فيها حراما يقينا او لغلبة الحرام فيه وعدم ارتكابه
سواء ارتكاب بعض الشبهات واجرى الكلام مجرى المجاز بالنادر والعموم كامان يكن
فاذا ارتكبه هلك من حيث لا يعلم لا لكون هذا الارتكاب سببا قريبا للهلاك بل لكونه
وسيلته وسببا بعيدا اذ فعل الحرام او الشبهة يجري النفس تشبهها فيدخل حتى يؤول الامر الى
فعل معلوم الحرمة ويكون بسبب التطرف لا يعلم فيها هلاكه مع كون سببه فيها ...

هذه المرتبة

ادرى ان تنظر حتى يذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك ولا يخفى انه صريح في طلب الاحتياط ونقل عن محمد بن جمهور الحسائي
في كتابه عوالي اللئالي انه قال روى العلامة مرفوعا الى زرارة بن اعين قال سألت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران
او الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر الى ان قال اذن فخذ بما فيه
الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط الحديث متن

١٣٦

هذا الحديث ايضا على ترجيح الترك على الفعل فيما يحتمل الحرمة وعدمها كما يشير اليه الفقرة
وان فعل الحرام الواقعي يؤثر وان لم يكن حراما على الظاهر فيحمل الحلال والحرام على ما كان
الشارع بحكمهما خاصة اليس ينال العبد بكشفها قوله ثم لا بل عليهما جميعا وبحور
الشائل الجزاء بينهما واثبات الشق الثاني ولما كان العبارة محتملة بين المراد يقوله ويجزي
كل واحد منهما وقوله عليه السلام فعليكم بالاحتياط يحتمل الاحتياط في الافتاء بحكم الله الواقعي ولا
ينافي قوله لا ادري الى حكما او قوله ان شغل الذمة يقينا بدفع الجزاء الواحد محتاج
الى دليل فلما لم يجد ولم تدر فانه في سعة من ترك الزيادة لقوله عليه السلام الناس في سعة ما لم
يعلموا مثلا وبالجملة لا يدل على نفي التمسك بهذا الاصل بل يتمسك الى ان يظهر خلافه و
يحتمل الاحتياط في العمل اذا الامر دائر بين الجزاء والجزائين والعمل بالاحوط الاحتياط مستحب و
ولا لاشك هذا الكلام على ازيد من الاستحباب ممنوع وهذا ايضا لا ينافي جواز العمل
بالاصل هذا مع قطع النظر عما يتعلق به الفقرة والا فشغل الذمة معلوم وتعدد الجزاء مشكوك
فيه ولنعلم عدم الزيادة مما يعلم ما وقفت ما يخفى فيه ويطلب الدليل على الزيادة
او شغل الذمة بالجزاء الواحد وبالمتعدد امران حادثان لا اولوية لاحدهما على الآخر
ويخرج عن الطهارة الاحتياط البين انه علمت ان الاحتياط كالاصل ينبغي ان يجتمع مع التمسك الا
فيما يجوز التمسك به عليه قوله قوله ادرى لك ان تنظر الخ يمكن ان يكون بناء الاحتياط
فيه على التمسك بالبراءة الاصلية لان اللازم فيما لا نص فيه لزوم الاحتياط او كون الشبهة في
الامر امرا عدم دخول وقت صلاة المغرب ومقدم اشتغال الذمة بها وبخوضها امر معلوم
ولا دليل على دخول الوقت واشتغال الذمة اليقين ذهاب الحمرة اذ الظاهر ان المراد بالحمرة
هاهنا هو الضوء الكائن في ذروة الجبل المحتمل لان يكون من الشمس او من الشفق الاحمر و
الاشتغال بالعبادة قبله هو الذي جعله علماء الشارع عنده وعن ائمتنا انه يقول ما بال الناس
تدين الله بما لا نعلم وعلى هذا يكون الاحتياط على طريق الوجوب لا اشتراط العلم بدخول الوقت

في جواز ايقاع الصلوة فكما تقدم قال الله تعالى ان حكم هذه المسألة معلوم وهو لزوم التأخير عند
الشك في دخول الوقت اذا تحقق بما فيه الكفاية الخ في اخر هذا الحديث الشريف الذي
يجيء في الباب السادس واما بيان اولهما فقلت انهما موافقان للاحتياط ومخالفان له
فكيف اصنع فقال عليه السلام اذا فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الاخر وفي الاخرى انه قال اذا فارجه
حتى تلقى امامك فتسأله ولا يخفى ان في هذه الرواية الاخرى ما يمكن ان يجعل دليل جواز التمسك
بالاصل عند فقد الدليل بيانه ان الراوي فرض الحديثين المتعارضين على الظاهر حيث
دل احدهما على فعل شيء والاخر على تركه او دل احدهما على فعل شيء والاخر على فعل ضده وقال
الفرقة الناجية بالترجيح وبين له المرجحات ثم فرض الراوي التساوي الى ان قال
فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع قال عليه السلام اذا
فارجه حتى تلقى امامك فتسأله يعني اذا لم يكن الترجيح فيهما متعارضان ومتساقطان
فيكون الحكم فيما لا دليل عليه فلا تكليف به فارجئ العمل ولا تعمل بواحد منهما نظير هذا
ما رواه في الطبرسي عن سماعة قال قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به
والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما الحديث ويجيء سندا ايضا في الباب الثاني
فان قلت اذا لم يكن تكليف بالفعل او الترك او بفعل شيء وفعل ضده الخاص فيقتضي جواز
كل منهما او فعل احد الضدين وترك كليهما معا لا لزوم الترك وظاهر الحديث ذلك
قلت بل الظاهر ترك العمل بمجموع الحديثين وجواز الفعل والترك لا التزام الترك الذي
هو مقتضى الناهي كما يشهد له حديث سماعة مع ما خطر في هذا الحديث على [illegible]
الاخبين على ان الترك لو كان مطلوبا لكان بطريق الاستحباب وقد علمت سابقا جهة ترجيح
الترك على الفعل اذا دل احد الحديثين على طلب الفعل والاخر على طلب الترك واما اذا دلا
على فعل الضدين فعلى تقدير كون الامر بالشيء نهيا عن ضده الخاص [illegible] يكون
سببه ترجيح الترك ما تقدم بعينه [illegible] وعلى تقدير عدم الاستلزام فنقول الحال

المرة

قلت الجواب اما عن ادلة التوقف فانه يمنع ان ما لم يدل عليه دليل فلم يرد ولم يبلغنا فيه نص شرعي داخل في الشبهة لو ادلة التوقف واردة فيما
ورد فيه من الشرع نصان متعارضان والكاشف عن المخصوص بين الناس [illegible] عند العالمين بالقياس [illegible] الاستقراء الجامع بين الاصل والفرع
منه

الحرمة لا يجب ان يكون بنص على نهي صريح او ضمني وصل الينا ولم نقطع بوجود المعارض بل
لاستحالة الجمع بين الضدين نعلم ايضا ان احدهما ليس مطلوبا للشارع فيحتمل ان يكون
تركه مطلوبا وهذا القدر يكفينا ويجري فيه ما ذكرنا من سبب ترجيح الترك ولما لم يكن
متعينا بل كليهما معا هذا بيان التمسك على تقدير الرواية الاخرى واما بيانه مما في الاصل
من قوله عليه السلام اذا فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الاخر فيحتمل ان يكون المراد التخيير والاخذ
على انه مطلوب الشارع ويكون مفاد العبارة مفاد قوله ثم في خبر اخر بايهما اخذت من
باب التسليم وسعك كما مر بيانه ويحتمل ان يكون المراد جواز الفعل والترك او فعل احد
الضدين بناء على الاصل ومقتضاه قوله ثم قلت الجواب اما عن ادلة التوقف الخ قال
المص قدس سره على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم التكليف بما يرجع حاصله وخلاصته الى ان
عدم اشتغال الذمة هو الاصل فالاشتغال يحتاج الى دليل ولما لم نجد فلا تكليف فاذا
لم تكليفنا الغافل فيجي ثم اعترض على نفسه بقوله فان قلت نعم لا يكون الا الاذم فيما لم يدل عليه
دليل التوقف لما ادعى الشيخ الحر ره والظاهر ان هذا معارضة لدليله وتوجيهها هكذا
ما لا يدل عليه دليل شبهة وكل شبهة يجب فيها التوقف للاحاديث المذكورة فوجوب التوقف
حكم شرعي يثبت التكليف به فظهر نقيض قوله ما لم يجد عليه دليلا لا تكليف به ثم منع صغرى
المعارضة ههنا واشار بقوله اذا ولا التوقف الخ وفيه نظر اما اولا فلان ما لا دليل عليه
ليس حلالا بينا ولا حراما بينا لاحتمال الحرمة والحل فهو شبهة العلم المستفاد من قوله صلى الله
عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمنع الصغرى ساقط واما ثانيا فلان
الظاهر من قوله انه فهم من ادلة التوقف ان كل شبهة فيه التوقف فكل ما يجب فيه التوقف
ففيه نصان والشبهة ما فيه نصان متعارضان فلا تفرق فيه ليس من الشبهة وانت تعلم
ان الادلة تدل على ان كل ما فيه نصان فهو شبهة ولا ينعكس كلية وتدل ايضا على ان كل ما فيه
نصان متعارضان يجب فيه التوقف لكونه شبهة ولا يدل على العكس [illegible] نقول الله

وثانيا بان قوله عليهم السلم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وغيرهما من الاخبار التي بعضها اخرج ما لا نص فيه عن حكم الشبهة على تقدير تسليم شمول الحادث الموقف له وكونه شبهة وثالثا بان الاخبار الدالة على التوقف عند تعارض الامارتين معارضة بما دل على التخيير عند التعارض كما لا يخفى فلا يتعين وجوب التوقف في الشبهة المذكورة ايضا فتأمل منه

ما فيه نقصان منفعة او نقصان فيها مما لا دليل عليه فليس من النصوص بل هو من الشبهة فليس هنا الا قياس والحاق قوله وثانيا الخ حاصله انا سلمنا ان ما لا دليل عليه شبهة وكل شبهة فيه التوقف لكنا نقول ان قوله كل شيء وما حجب الله الخ اخص من الكبرى بغير ما لا دليل عليه فان قلت ان ما لا دليل عليه فرد للشبهة وهو اخص من الشيء وما حجب الله فالاول ظاهر والثاني فلان ما لم يخطر بالناظر فهو ايضا مما حجب علمه عنا فكيف يخصص العام الخاص قلت يجاب بان كل شيء مطلق الا الشبهة وكل ما حجب موضوع الا ما فيها التوقف للادلة المذكورة ولو لوحظ هذان الخبران ما دخل في عنوانهما عن حكم الشبهة فالذي بقي من افراد الشبهة حتى يتوقف فيه فان قوله كل شيء مطلق في قوة قوله كل ما لا نهي عنه ولا امر به اما الاول فلقوله حتى يرد فيه نهي لصراحة هذا الكلام فان المراد بالنهي ما قلناه واما الثاني فلان ما اداه ان ما امر به يجوز فعله الا ما نهي فيها هذا كلام من ذلك واذا كان كذلك يكون اخص من الشبهة فتخصيص قولنا كل شبهة فيه التوقف واخراج ما لا دليل عليه عنه بهذا الخبر ظاهر وكذا نقول في كل ما حجب الله ان ما اداه ان ما لم يخطر بال المكلف موضوع لا يليق بجنابه تعالى فالمراد ان ما نقطن به ولم يتيسر له العلم به فهو موضوع عنه ونقول الظاهر ان المراد منه ما لا دليل عليه او ما فيه نقصان منفعة او نقصان لم يحجب علمه بالذات واما اختفاؤه بالعرض فهو وجود المعارض فعلى تقدير التسليم شمول ما حجب الله لما نقول الخ تكون الكلية اعني قولنا كل شبهة فيه التوقف وكل ما حجب موضوع من باب الموضوع متناقض الحمل فيجمع بينهما اما بالتخيير بين التوقف وجواز الفعل والترك او تخصيص كل منهما باخراج ما لا دليل عليه عن الاول لخبر كل شيء مطلق فيبقى ما ثم ولاخراج ما فيه نقصان عن الثانية بما دل على حكم من التوقف بمقتضى من الاحاديث فيصير الحاصل هكذا كل شبهة فيها التوقف الا ما لا دليل عليه وكل ما حجب علمه موضوع الا ما فيه نقصان منفعة او قوله وثالثا الخ يعني ان مقتضى الجمع بين ما دل على التوقف وما دل على التخيير بينها

عفي عنه

ورابعا بان الحرام ما يجب اجتنابه وهذه الاخبار كالصريح في ان الشبهة ليست من المحرمات فلا يكون اجتنابها واجبا بل لما كانت مما قد يجر بفعلها الى ارتكاب الحرام يكون اجتنابها مستحبا وارتكابها مكروها ولهذا ادعى طائفة ان ارتكاب الشبهة في هذه الروايات بطريق النصح والموعظة لا بطريق حصر النهي المطلق الالزام فتامل واما عن ادلة الاحتياط ... الاولى او لا يمنع انه من قبيل ما نحن فيه لان يلتفت الصيد على اشتغال الذمة بكل من الزوجين يقتضي العلم ببراءة الذمة ولا يحصل الا بالاجزاء تامة من كل واحد منهما فلا يجوز التمسك فيه باصالة البراءة الذمة والحاصل انه اذا قطع باشتغال الذمة بشيء ويكون لذلك الشيء فردان باحدهما يحصل البراءة قطعا وبالاخر يشك في حصول البراءة الذمة فاندرج لا اعلم حلالا فاف وجوب الاتيان بما يحصل به يقين براءة الذمة فانه تحقق لا اعلم حلالا فاف وجوب الاتيان بما يحصل به يقين لقولهم عليهم السلم لا يرفع اليقين الا بيقين مثله وبعبارة اخرى نحن نجوز التمسك بالاصل فيما لم نقطع باشتغال الذمة وهذا ظاهر منه

عند تعارض الامارتين من ان توقف وترك العمل بخبر من اخبار الحرام وان اختيار العمل باحد الخبرين من باب التسليم لكن انما يعلم انك حكمت بلزوم التوقف قوله وثانيا الخ هذا اصوب الاجوبة ان لم يكن هو الصواب قوله واما عن ادلة الاحتياط الى قوله فثانيا اقول تحقيق المقام يحتاج الى بيان معنى الاحتياط وموارده وهو يتم بذكر مقدمات الاولى الاحتياط لغة الاخذ بالثقة والعمل بما لا يحتمل الضرر اصلا او يحتمل احتمالا مرجوحا او بما يحتمل ان يكون الاخر راجحا قال في مجمع البحرين احتاط بالامر لنفسه اي اخذ بما هو احوط له اي اوفق بما يخاف وفي الصحاح احتاط الرجل لنفسه اي اخذ بالثقة ولا ريب في ان هذا المعنى في العرف يطلق على ما يوجب عليه او ترك ما قطع بحرمته انه احتاط في الفعل او الترك وانما يطلق لمن كان له خيرة في الفعل او الترك عقلا او شرعا وكان احدهما مما يقطع بعدم الضرر فيه دون الاخر مما يظن به ذلك او يشك فيه او يتوهمه او كان بعدم الضرر في احدهما مظنونا وفي الاخر مشكوكا فيه او كان احدهما اقل ضررا او ظنا او احتمالا لا انه احتاط في امره اذا اختار القطعي او الظني على ما يقابله او الاقل على الاكثر ولا يبعد ان يكون في الشرع ايضا كذلك الثانية قد تقدم منا انه لا يجوز عقلا ولا نقلا تعذيب المكلف قبل التبليغ بان يبلغه نفس التكليف بالشيء فعلا او تركا او التكليف بتحصيل العلم او نحوه لعدم صلاحية التكليف بالجهل لمقتضاه اولا هذا البلوغ انما يتحقق بالقطع بما طلب منه او الظن به اما القطع بانه يجب طلب العلم بالظن فلا يعاقب على فعل شيء ولا على ترك من لم يبلغه نص او دليل يعتبر العلم على حكم ذلك الشيء لا يعاقب من لم يعرف نقصان منفعة او نقصان منه ولا طريق الى الترجيح او اطلع على دليل مع عن اتباعه نعم اذا بلغه حكم مثل هذا الشيء كوجوب التوقف في العمل مثلا كما هو على الاول فعنده هذا يعاقب لو لم يتوقف الثالثة الضرر الذي يتحقق على ترك الواجب المستحب وفعل الحرام والمكروه اما دنيوي واما اخروي اما الدنيوي فاما ان يكون عليهما مانعه عقلية او شرعية او لا وايضا اما ان يكون تفويت مصلحة او حصول مفسدة والاول كعدم حصول كذا

مك

للمستعد او الثاني كابطال الاستعداد للنفس المستعدة للكمال واما الاخروي فهو اما بالعقاب
والتعذيب او بما يؤدي اليه كحصول ملكة تؤدي الى فعل ما يوجب العقاب او العدم عن درجة
المقربين ومن الاخروي ما يترتب على فعل المكروهات في الاخرة وهذا ايضا اما ان يكون عليه الماخذة
او لا وليس المعرض حصر المضرة بل بيانها فان اردها الظاهرة الرابعة الامر الذي لا يعلم حكمه
الشرعي سواء كان لعدم النص او لتعارض الادلة الشرعية وعدم الترجيح اما ان يكون حكمه دائرا
بين الوجوب والاحكام الاربعة الباقية او بين الوجوب وما عدا التحريم او ما عدا الاثم
او ما عدا المكروه او ما عدا المباح او بين الوجوب واثنين منها او بين الوجوب وواحد
منها وقس على ما ذكر باقي الاحتمالات العقلية اذا تمهدت هذه فاقول ان الحلال البين
والحرام البين ليسا من موارد الاحتياط كما ظهر من المقدمة الاولى فانحصر المورد في الشبهة
وقد عرفت الخلاف في حكمها وان المجتهدين قالوا بالاباحة مع اولوية ترك ما يحتمل التحريم
للادلة النقلية والعقلية والاخباريين قالوا بلزوم اجتنابه لمثل تلك الادلة وسوق الكلام
في ادلة الاباحة يعلم ادلة التوقف في العمل واما اولوية الترك فقد مر ايضا ما يدل عليها
ونقول هنا ان احتمال الوجوب لما لم يكن مستلزما لوجوب الفعل ولا احتمال التحريم مستلزما
لحرمته عند هذه الطائفة فنفعل مثل هذا الامر او نتركه لا نخاف عليه من العقاب في النشأة
الاخروية كما ظهر من المقدمة الثانية مع ان الزام الفعل فيه يؤدي الى الحرج كما قال في
وسائل الشيعة فائدة لا يجب الاحتياط بمجرد احتمال الوجوب بخلاف الشك في التحريم
الاحتياط ولو وجب الاحتياط في المقامين لزم تكليف ما لا يطاق اقول لانه ما كان
الاحتياط في مقام الوجوب في الفعل وفي مقام الحرمة في الترك وفي ما يحتملهما لو كان مكلفا
بالاحتياط في المقامين لكان مكلفا بالفعل والترك معا وهذا تكليف بالمحال واما اولوية
الترك ففيه تفصيل بعنوان الفعل يخاف منه ارتكاب الحرام الواقعي وبالترك يخاف منه
ترك الواجب الواقعي وما يمكن ان يترتب عليهما اما المضرة الدنيوية او العقاب الاخروي كلا

العقاب

لا العقاب والاولى اما ان يكون وجودها او عدمها دائرا عند العقل في الفعل والترك في
احدهما واما ان يكون ما منشأ وبين صلاح فيهما او في احدهما والمراد بالرجحان ما يشمل القطع
والظن ولا شك ان في جميع صور الشك اما ان لا يكون على المشكوك عنده امارة او تكون مع
معارضتها بمثلها وفي جميع صور الظن لا تتعين امارة واحدة والظاهر ان في الاحتمالات المتكافئة
شك كون وجود المضرة مقطوعا به في كليهما وعدمه من الاحتمالات لا ترجيح للفعل على الترك ولا
لعكسه بحسب العقل وانا نجعل الترجيح وعدمه بالمكافئة كما اذا كان عدم المضرة في احدهما قطعيا
او ظنيا ووجود المضرة في الاخر مشكوكا فيه وكذا لصور ترجيح وجود المضرة فان كان في الترك
حكم باولوية الفعل وان كان في الفعل حكم بالعكس هذا اذا كان الضرر بحيث يجوز العقل تحمله
واما اذا لم يكن كذلك فيحكم بوجوب ما الامن فيه او مرجوح الضرر واذا كان الضرر بحيث يؤدي
الى الحرج والضيق فيشهد بحكم النقل لنفيهما كقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ونحو
لا ضرر ولا ضرار فيحكم باولوية ترك ما يحتمل التحريم مطلقا من غير تفصيل لعلة وجود المشقة
في صورة القطع والظن بعدم المضرة الدنيوية او في صورة الشك التي يلزمها عدم الامارة
او معارضتها بمثلها او وجودها مع قطع النظر عنها لان في هذه الصورة يمكن ان يترتب
على فعل الحرام الواقعي شيء كضرر او مرض منفصل فضلا عن حصول ملكة تؤدي الى الهلاك في
الاغلب كما اذا افضت الى الجرأة على ارتكاب ما يعلم حرمته واما العدم عن درجة المقربين ان
كان مع عدم العقاب واما الانفصال للاستعداد على سبيل نوع الحاق وان يترتب على ترك
الواجب الواقعي اما عدم حصول كمال والبقاء على الاستعداد واما العدم على القول الذي
يثبت بالعقل يحكم بان ما يترتب على الثاني اسهل مما يترتب على الاول فلهذا يحكم باولوية
الترك قال العلامة في نهاية الترجيح من كتاب النهاية اذا افضى احد الخبرين الى الحظر والاخر
الوجوب فالاول راجح لان غالب الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل او تقليلها وفي الوجوب
تحصيل مصلحة ملازمة للفعل او تكميلها واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد اتم ولانه

افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده لان مقصود الحرمة يتأتى
بالترك سواء كان مع قصد ام غفلة بخلاف فعل الواجب انتهى كلامه رفع مقامه وهذا حال
العقل واما النقل فكالاخبار بالتوقف والاحتياط فالظاهر ان اخبار الاحتياط كالاخبار الترك
في مثل هذه الصورة مورد الاحتياط هذا كله اذا كان لنا مفر عن ارتكاب الحرام الواقعي واما
اذا لم يكن كذلك كما اذا دل دليل على وجوب شيء ودليل آخر على حرمته من غير ترجيح ودل دليلا
آخران على وجوب شيء آخر وحرمته كذلك وقطعنا اشتغال الذمة باحد الشيئين فقط وان كلا
من كل منهما الاحتياط بالنسبة اليه فقط ولكن مع ترك واحد منهما الاتيان بفعل الآخر المحتمل الحرمة
فلا يحصل من الترك الخلاص عن ارتكاب الحرام وهذا مثل صلاة الجمعة والظهر والقصر والاتمام
في بعض المواضع والصوم والافطار في يوم يشك في هلال شوال المحتمل الزوال مع عدم الترجيح وحكم
العقل والنقل في مثل هذه الصورة التخيير بين الفعلين اما العقل فلعدم الترجيح واما
النقل فلموثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل
دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمر باخذه والآخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى
يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وفي رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك
ولغيرها الدالة على التخيير بين الفعلين على ما مر هنا جهرا بل لا يحصل الا بالعمل بما في الروايات الاخر
فان قلت يجب كلا الفعلين لان اشتغال الذمة يقيني وتحصيل البراءة اليقينية ممكن فيكون
احد الفعلين هو الواجب بالاصالة والآخر مقدمة لتحصيل البراءة الواجبة عند الامكان
قلت القدر المسلم هو اليقين باشتغال الذمة المخير باحد الامرين تخييرا لما قدمناه واما
اشتغالها بالواجب المعين في الواقع المجهول عند المكلف فلا نسلم وربما يتوهم ان الجمع هو
الاحتياط وفيه نظر ظاهر لان فائدة الجمع ان كانت تحصيل اليقين بفعل ما هو الواجب الواقعي
فيعارضه اليقين بفعل الحرام الواقعي على هذا التقدير وان كانت تحصيل اليقين بالبراءة فقد
قلنا ان المتيقن اشتغال الذمة باحدهما تخييرا واليقين بالبراءة من هذا التكليف يحصل

بفعل واحد منهما وبالجملة الجمع اما ممكن من غير لزوم الحرج المنفي في الدين كالقصر والاتمام و
فعل الصلاتين واما ممتنع كالصوم والافطار اما الثاني فلا ريب في ان حكمه التخيير واما الاول
فعلى تقدير الجمع يحصل القطع بارتكاب الحرام الواقعي وعلى تقدير فعل واحد منهما يكون فعل
ذلك الحرام مشكوكا فيه لان كل واحد منهما ايضا يحتمل بان يكون الآتي به هو الواجب الواقعي ولا
ان العاقل يختار الثاني على الاول لانه مقتضى الحزم كما لو فرض طريقان يقطع بالهلاك والنفع
في احدهما ويحتمل في الآخر حصول الهلاك مع عدم النفع والنجاة مع النفع والنظر الى ما يحصل
منها ولو لم يكن لنا من الترجيح لقلنا بالمساواة هذا ما تقتضيه مساواة ترك الواجب لفعل الحرام
وقد عرفت ان الاول اسهل عند العقل ويظهر مما قررنا انه لا يجوز التمسك باحاديث الاحتياط
لوجوب الجمع او استحبابه لانه موقوف على كون الاحتياط هو الجمع وقد عرفت عدمه مثل قوله عليه السلام
خذ بالحائطة ونحوه وقد اتضح خلافه فتأمل لان المقام من باب الاقدام وقد عرفت ان الجمع
بين العبادتين تشريع محرم اذ لا قائل بانهما يجبان معا ولم يدل دليل شرعي على جواز فعلهما
وجوبا او استحبابا والجواب عنه ان التشريع عبارة عن ادخال ما علم انه ليس من الدين
او شك انه من الدين في الدين والاول كان يجعل المكلف سبيلا في غير البيان صاحب الشرع
ويتعبد الله به والثاني كالافتاء بان هذا الحكم المشروع انه لا بد من فعل هو كذلك في الواقع
او لا ومن الظاهر ان من قطع بوجوب شيء من طريق الشرع عليه وتردد بين الفعلين في تحصيل الامتثال
بانيا في كل منهما ان يكون مطلوبا لانه فاتفق الجمع بين فرضين او ندبين مع احتمال ان يكون
كل واحد منهما هو المطلوب لم يكن نفس الجمع مقصودا ليتعبد الله به لا يصدق على فعله
التشريع بالمعنى الذي ستعرفه وان فسر بما ذكر فلا نسلم بانه حرام نعم لو قصد الجمع لتعبد
به فلا يبعد ان يكون عند المكلف منه مولى او لو طلب الاحتمال بان يكون من الافراد المشكوك
فيها النوعين من العبادة معلوم من الشرع والذي ثبت هو كون الجمع مورد الاحتياط فيكون
مندوبا بحث ما يدل عليه واخبار باب الناظر فيها فلما لا يجوز عليه مع الناظر وكونه كذلك

فتأمل فان قلت لم جعل الشارع حكم المتحير التخيير ولم يجعله الترك لمجموع الفعلين مع ان فيه تركا
من تبعات المنكب المحرم قلت على تقدير ان يكون في ترك الواجب الواقعي وان لم يكن واجبا
عليه تبعة اخروية ولا ريب في تحققها مع ترك مجموع الفعلين واما فعل احدهما فكما يحتمل
اشتماله على التبعة اذا كان مخالفا للواقع يحتمل ان يكون خاليا عنها كما اذا كان هو الواجب
الواقعي فالراجح هو فعل احدهما عند العقل ولهذا جعل حكم المتحير التخيير على ان في اشتراط بفعل
كل واجب وترك كل محرم المنفعة دنيوية كانت او اخروية وكذا في ترك الاول وفعل الثاني المفسدة
كذلك مع عدم العلم او الظن بالوجوب والحرمة ايضا لان العقل اذا لاحظ كلا منهما من حيث انه
شيء يطلبه تعالى من حيث احتمال العقل احدهما انه شيء ينفع او مضرة دنيوية او اخروية
او منفعة اخروية مع علم الوجوب والحرمة ام لا والثاني فانه شيء يطلبه مع العلم بهما ويتحقق
كلا الشيئين في الخارج هو الظاهر القريب فانا نجد في انفسنا ان من يعرف الله ويجاهد
ان لم يكن عالما بوجوبه الاعتقاد والانقياد ومن يرتكب الحرمة مع الجهل بحرمته وكذا من ترك
ومن ترك الثاني ونحن من يصوم اول شوال مع الجهل بهذا او الجهل بحرمته صوم من يكل ما
مع الجهل بحرمته وكذا من يفطر في الاول ونحن نراه بالكلية مما يدبا كان في الاخبار اشارة
الى ذلك وقد ادب بعض الانبياء بفعل وارد من لا يجتنب عن الحرام ويعمل على باطله ولا بأس
بالذات والحاصل ان تأثير البعض في النفوس مع العلم والجهل بالوجوب والحرمة وعدم تأثير البعض
مع الجهل كانه امر ظاهر فاذا تحقق هذا الاختلاف في هذه النشأة فمن القريب تحققه في
النشأة الاخروية فيمكن ان يكون المحرم في جميع ما هو من قبيل الجهد والفقر والالام الدنيوية
بفعل الشارع في تركه مطلقا من هذا القسم الذي لا يعتبر فيه ارتكابه مع الجهل او التردد
في حرمته لانا لما علمنا ما ذكرت يمكن ان يكون الامر المحتمل للوجوب والحرمة من القسم الثاني
الذي لا يترتب على فعله ولا على تركه فائدة ما او يتضرر مع الجهل بوجوبه وحرمته فلم قلتم ان الاحتياط
في ذلك لانا نقول كما يمكن ان يكون من هذا القسم يمكن ان يكون من القسم الاول وهذا الاحتمال

يكن

يكفي للاحتياط كما ان احتمال ان يكون ما نحن فيه من القسم الاول يكفينا الحكم بالتخيير لانا بصدد
بيان النكتة في اختيار الشارع بعض الكلام في المحتمل لغير الوجوب والحرمة فهو اقسام الاول المحتمل
للوجوب والاستحباب وهذا ايضا مورد للاحتياط عقلا ونقلا من حيث ان الفعل لانه فعله متوجه
للنفع قطعا وتركه موجب لفوت ذلك النفع قطعا والتبعات اللازمة لترك الواجب الواقعي
والعقل يحكم بارجحية فعل ما هو كذلك واما النقل فالاحاديث الاحتياط تشمله لو اخذت بالعموم
او خصها التثليث الى الامور الثلاثة تشمل ذلك لان نظرا ان لم يكن شبهة قطعا لا يصدق انه
من اقسام الحلال البين ولكن ذلك شبهة لاحتمال الوجوب وحكم الشبهة هو التوقف وهو في
الاحتياط انما يكون بالفعل والارتكاب والذين قالوا بوجوب الاحتياط لاجل التوقف في المحتمل
بين الوجوب والحرمة قالوا بالاولوية هنا قال ره في الفوائد الطوسية ولم يقل احد ايضا
بوجوب الاحتياط هنا وان كان مستحبا لكون الفعل مترددا بين الوجوب والندب ثم
نحكم بوجوب الاحتياط او اعلم اشتغال الذمة بعبادة وحصل التحير في نوعها كالقصر والتمام
والظهر والجمعة وصلوتها الفريضة الى اربع جهات وظاهر كلام المحقق ره في الاصول بدل على الاحتياط
لو ادعاه من الاجماع كما نقله انه لا ابطال ان يحصل النفع في محل هذا الامر وهو ينه في ترك
اذا كان قطعيا يكون تارك المتعرض بفوت النفع مستحقا للذم فيلزم ان يحكم العقل بوجوب
الفعل لا باولويته فقط لانا نقول العقل والنقل حجة انفسنا لتابع القطعية والا لما كان
هذا المستحب عند العقل والشرع اذ لا شك في ترتب النافع على المستحبات مع الوضع في تركها
ثم المنفعة التي يلزم فوتها مفسدة هي التي يوجب العقل والنقل تحصيلها بل نفع المفسدة
الوجوب الحقيقي وهذا يوضحه ما قلنا من ان فوت النفع اسهل على النفس من حصول الضرر وقد
علم وجوب الفعل مثلا في هذا القسم بان ترك مثل هذا الفعل يحتمل الضرر وكل ما يحتمل الضرر يجب
العقل تركه فاذا كان الترك قبيحا كان الفعل واجبا والجواب عنه انا لا نسلم ان الترك يحتمل
الضرر ان اريد بالضرر العقوبة اذ المسلم انما يترتب على نقصه عنه وكذا ان اريد بالضرر المفاسد

لما عرفنا انه يقبح الامر مع البيان الواضح للمكلف بحيث ينقطع عذره وان مثلنا القصوى في الكبرى
جزئي سلمنا بل الفقه المسلم هو اولوية الاحتياط عند هذا الاحتمال في ترجيح الارتكاب عند القطع
بالضرر او الظن به وان اريد بالضرر ما يشمل فوت المنفعة والعقل يحكم بالفوات في ترك بعض الواجب
وكذلك عرفنا ان العقل والنقل يجوز تفويت المنافع القطعية فضلا عن المحتملة الثاني المحتمل
للوجوب والكراهة والاحتياط في الفعل ايضا لان العقل يحكم بان فعل المكروه المحتمل لو كان
له تنفير فهو اسهل من ترك الواجب المحتمل ويمكننا احاديث الاحتياط والرخص او ترجيح الفعل اولوية
هنا حال التعارض المذهبين في الاحتياط الثالث المحتمل للوجوب والاباحة والامر ظاهر في نظير
حكم هذه الاقسام حكم ما اذا انضم الى الوجوب مع واحد من الاحكام الثلاثة كانضمام الاباحة الى
الوجوب والاستحباب مثلا وكذا يظهر حكم باقي الاقسام كالمحتمل للتحريم والكراهة ولو لا الاستحباب
الى آخر الاقسام المحتملة العقلية مثلا نقول في المحتمل للاستحباب والكراهة ان الاحتياط في الترك
ان كان فوت المنفعة اسهل عند العقل من حصول المضرة ولو قيل بالعكس فالعكس وان تساويا
فالتخيير ثم اعلم انه قد اختلف اهل العلم في الاحتياط فقيل بوجوبه وقيل بعدمه وقيل بالتفصيل
قال المحقق في رسالته المعمولة في علم الاصول المسئلة الثالثة العمل بالاحتياط غير لازم وصار
آخرون الى وجوبه وقال آخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا
يجب مثاله اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من
سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث احتج القائلون بالاحتياط بقوله ع دع
ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة بيقين فيجب ان لا يحكم ببراءتها الا بيقين ولا
يتيقن الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول
سلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها
بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان
التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى ويخرج لا نسلم اشتغال الذمة

مطلقا

مطلقا بل نسلم اشتغالها بالاقل المتفق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال قد
اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة
ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة والمرتضى عليه بان اخبار
الاحتياط فلا تدعى تواترها ولو سلم فقطعيتها لا تمنع من اثبات امثال هذه المسائل باخبار
الآحاد وبان الاثقل اذا كان مورد الاحتياط كيف يكون الزاما بالمشقة لم يدل عليها الشرع
مع وجود روايات الاحتياط وعلى تقدير التسليم يكفي الاكتفاء بحكم العقل انتهى اقول وروايات
الاحتياط لما لم تكن متواترة فهي من اخبار الآحاد محفوفة بالقرينة ولكن لدلالتها على ازيد من الرجحان
لم يثبت عندنا كما سيجيء في بحث الامر مع عدم ذكر الاحتياط في بعض الاحاديث في الموضع الذي
ذكر فيه تعدد شلحن بجزئية النظير يجيء انشاء الله في اواخر الكتاب قالوا اجابه على المفتي في
الفتوى ان يعلم شرعية مرجع الريبة كما قال المحقق واما الاكتفاء بالعقل فيعلم حاله بعيد ذكر
الدليل العقلي فاقول قد يستدل على وجوب الاحتياط بالدليل الذي يجيء بيانه في تقريره فيقال الا
احتياط الا محتمل الضرر وللعقل يحكم بقبح ارتكاب المحتمل الضرر فيترك ما لا يحتمل الضرر والحرام
مع الكراهة يمكن الاستدلال ايضا بانه مرجوح فينبغي ترجيح ما ذكر بان يقال العمل بالاحتياط عمل
بالراجح فلو لم يعمل به لزم العمل بالمرجوح وهو قبيح عقلا لانه ترجيح المرجوح على الراجح والجواب عنه هو ان
ان هذا الدليل لم يثبت لنا لعل ان كلما يحكم به العقل يحكم به الشارع ويجب التحقيق فيما ذكرنا الذي
واللوم وفساده ظاهر والحق ان الراجح عنده ما التحقيق فيما ذكره المذكور والتخطئة عنه ما لا يحقق ما ذكره
وانه لم يكن الترك مرجوحا عند العقل او الشارع وليس يجوز ترك المستحب وفعل المكروه شرعا وعقلا
الا لعدم لحوق الذم والعقاب بالتارك والفاعل لا الاذن اعني الرخصة من العقل او الشرع بها
ثم اعلم ان الفاعل القادر المختار يستحيل ان يصدر منه ما هو المرجوح عنده ولكن بعض الاشياء
يكون راجحا عند العقل او الشرع مرجوحا عند الوهم او الشيطان وبعضها يكون راجحا عند الآخرين
مرجوحا عند الاولين فمن غلب عليه العقل يفعل ما هو الراجح عند المحقق الدليل وغيره ومن غلب عليه

الى وجه فعلها هو الراجح منه يتحقق الذمة وجزمنا بان الترجيح العقلي بمعنى الفعل الراجح ايضا
لا الى الترجيح المرجح ما دام مرجحا كما يقتضيه ظاهر الدليل ثم انا مع هذا هو الكلام على وجوب التحقيق
بوجوب الاحتياط مطلقا واما على القول المفصل فنقول ان الحكم ان لم يكن معلوما ولا الترجيح فيه لما
علمنا ولا اشتغال الذمة به وقد اقتضاه ما سبق وان كان هناك دليل على سقاط دفعه
من جهة طريق الى الترجيح فيما نشا فيهما فان قيل الامر لعدم الدليل بمعنى عدم دلالة واحد منهما
على شيء بل لا بد من ملاحظة ما دل على حكم ما اشبه شيئا من كذلك وقد بيننا ان التخيير في العمل
باحد النصين وان كان طريقا الى الترجيح وكان نحو الاحتياط فيعمل باولوية لما عرفت
ان دليل الاحتياط عقلا ونقلا يختص باعتبار وجوبه وان نزلنا من ذلك قلنا بالتخيير بين
التخيير بالتمام ما عرفت الخاطر نعم لو دل دليل كالاجماع مثلا على ان الذمة مشغولة بامر معين
في الواقع وان كان مجهولا عندنا المكلف وكان تحصيل البراءة منه منحصرا في العمل بالاحتياط
فحينئذ يمكن القول بوجوبه وانت تعلم بان هذا ما لا يطابق كلام المحقق على ما ذكرناه بان يكون
مراده لا انسلم اشتغال الذمة بشيء على تقدير عدم الدليل اصلا اذ على هذا التقدير يمكن
التمسك باصل البراءة ومراده لا انسلم اشتغالها الا بما يحصل الاتفاق عليه الاشارة اليه
لو كان هناك دليل على اشتغال الذمة بامر معين لقلنا بوجوبه وقوله او اشتغالها باحد
الامرين اشارة الى ما دل على التخيير وما قلناه يمكن ان يحمل عليه قول المفصل في خصوص مسئلة
الولوغ وعدم بيان ما سابقها لا ان اشتغال الذمة بالطهر بالغسل وفاق وهو يحصل بامر معين
في الواقع ولا نعلم انه السبع او الثلث او غيرهما ويمكن تحصيل يقين البراءة بالسبع والثلث لا
مع الطهارة بها ولا يعرف منهما وان لم نعلم الامر بها بعينها فيجب ان تحصل البراءة اليقينية
وقيل ان قول المحقق يمكن ان يكون اشارة الى الروايات الدالة على عدم دوال اليقين
الا بيقين فتامل فيه انتهى ولما كان باذاء روايات الاحتياط روايات دالة على التخيير بين
تعرض لها في التحقيق كما سيجيء ان شاء الله تعالى في بحث الترجيح وروايات دالة على الاخذ بما هو العلم

ودنا بانشليم عدم جواز العمل بالاصل مع التمكن من الرجوع الى الائمة والسؤال عنهم عليهم صلوات الله وسلامه لان العمل بالاصل مع حضورهم و
التمكن من سؤالهم بمنزلة العمل بالاصل في هذا الزمان من دون التفحص والتفتيش عن النص هل هو متحقق او لا وهو غير جائز بالاجماع وعلى
الروايات الثابتة ونحوها ينزل الاول على الاولى

الشبهة عنه وهو يرجع الى استحباب الاحتياط ولعل احاديث الاحتياط محمولة فيما ذكره المعصوم بل
هناك احاديث اخر ذكرها البحر الباسع وكتاب القضاء من الوسائل ومن هذه قال امير المؤمنين
عليه السلام لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وقال الصادق عليه السلام في خبر حديث
واياك ان تعمل برايك شيئا وخذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وقال النبي صلى الله عليه وآله
دع ما يريبك الى ما لا يريبك فنظر فيما قلنا يحمل الاولى على النسخة وان بعض الاحاديث والروايات
تدل بعمومها على التوقف الواجب الاخر امر تحصيل البراءة اليقينية علم بان حديث الاحتياط
متاخر اذا عرفت هذه الجملة فاعلم ان حاصل هذا السؤال والجواب ايضا معارضة ومنع
معارضة المعصومة لما لم يكن ما ذكرناه من الاحاديث فحاصله ان السائل يرجح على معارضه
ما ذكره ونفي التعارض مع ملاحظة ما ذكرناه هو ان الشارع امرنا بالاحتياط مطلقا وعاما
ومقيدا وخاصا من غير تنافي بين مطلقه ومقيده وعامه وخاصه فيجب العمل بها والعمل
مطلقا وعاما ومورده وانما هو الامر المشتبه سواء كان سبب الاشتباه عدم النص او عدم
حجية او لتعارض النصين المتعارضين حتى يحصل الاحتياط بالعمل باحدهما واذا كان حكم
الشارع فيما لا نص فيه العمل بالاحتياط فقد يحصل بالفعل كما ان المحتمل الوجوب وعدم التحريم
التحريم وقد يحصل بالترك كما في المحتمل التحريم فلا يكون حكم الاباحة التي يقتضيها الاصل
والترك كما ادعيتم ولا يرد على هذا التقرير ما ذكره المعصومة من ان ما ذكره السائل اثبت وجوب
الاحتياط فيما لا نص فيه وان مع حضور الامام لا معنى للعمل بالاصل والجواب هو منع
دلالة الاحاديث على انه بين الترجيحات فلا مانع على هذا من كون بعض افراد الاحتياط
واجبا **قوله** ودنا بانشليم عدم جواز العمل بالاصل الى قوله قد عرفت ان دليل العقل يفيد
براءة ذمة المكلف مما لم يبلغ اليه النص متواترا ثم قالوا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي يفيد
بعمل الحكم الشرعي عنه وكل ما يحجب علمه موضوع والشارع عذر ما لم يعلموا وحجية السنة دون
تقييد بزمان الحضور والغيبة والتمكن من الوصول الى الحضرة ثم وقد عرفت ان جواز العمل

فاذا اشتغال الذمة بالصلوة معلوم ولا يحصل يقين البراءة الا بالثاني حتى يذهب الحمرة وثانيا بان القاصر فيه لم ير ابو اوليك الى الا اشتغا
لا الوجوب وقد يكون ذلك لاجل حصول البراءة بالتقديم ايضا وعن الرواية الثالثة بعدا لاغماض عن سندها فالا بانه ليس من قبيل
ما نحن فيه لانه منصوص ولكن ورد فيه نصان متعارضان فالحاق غير المنصوص به قياس كما مر وثانيا بانه معارض للاخبار الدالة
على التخيير وجواز العمل بكل من الخبرين وثالثا بانه معارض للاخبار الدالة على التوقف لان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل الحرمة
وحكم لحرمته الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن اتيان كل الامر المحتمل للوجوب وحكم ثابت لما عدا الحرام كما صرح به في موارد التوقف على الاحتياط
ومن يوهم ان التوقف هو الاحتياط فقد توهم وغفل وبعيدا عن الاحتمال ان يكون المراد بالاخذ بما فيه الحائط لدينك الاخذ بما هو اقرب الى
التقوى ونزل ما خالف كتاب الله او ليس هذا الوجه من الترجيح مذكورا وهذه الرواية مع انه مذكور في جميع الروايات الواردة في هذا
الباب بعد الاخذ بهذا الوجه المذكور في هذه الرواية وخاصا باحكام الحلال ...

الاصل لكل مكلف في كل زمان الا ان يعلم ان الحكم مما خلا من الاصل ومقتضاه والذمة مشغولة
به ولكن لم يحصل الترجيح بحسب الفحص والسؤال فقطعنا بالعلم بوجوب الفحص على كل مكلف من
كل ما يمكن ان يحصل منه في جميع ما هو من الافعال والتروك فيجوز العمل بالاصل في مجرى
زمان الفحص الى ان يظهر الناقل عنه ثم التوقف في بعض الافعال والتروك الى تمام زمان
الفحص ثم العمل بما ظهر من الفحص وهو الاولى ودعوى الاجماع المعتبر في امثال هذه المسائل
منجبرة قوله ره فاذا اشتغال الذمة الخ فقد عرفت ان عدم اشتغال الذمة يقيني والاتيان بالاقل
بالتاخير الى ذهاب الحمرة وكذا عدم جواز الافطار قوله ره وثانيا بان القاصر الخ فقد ثبت
حصول هذا المورد ما يجب فيه الاحتياط قوله ره ولكن ورد فيه نصان متعارضان اقول
فيظهر وينظر اذا ثبت ان الاحتياط في هذا القسم ايضا ليس واجبا على الاطلاق قوله ره
وثانيا بانه معارض للاخبار الخ اقول انا قد امرنا بالاحتياط مرة وبالتوقف اخرى ونحن
وجعلنا افعل كل شيء وتركه مع عدم النص وعدم الترجيح ومن نظر الى المجموع وقصد الجمع
لا يشك في عدم تعين الاحتياط كما ادعاه المعترض تجمع جملة من الاخبار وينظر الى
جملة الخبر ثم انك قد عرفت ان ترك المحتمل الحرمة وفعل محتمل الوجوب كلاهما مورد للاحتياط
فيكون التوقف بالمعنى المذكور اخص من الاحتياط وان لم يكن هو هو بعينه فمن قال ان
مصرح التاب وان التوقف مغاير للاحتياط فلعله سهو وغفل قوله ره وابعا الخ فيه بعد
يخفى قوله ونصاما الخ محل سخن وما استفاد من التعجب في الفصل وشاهد عدل قوله
ره لعدمها ما مر الخ وفيه ما مر في الجمع قوله ره وثانيا بانها الا يجزيه لو كانت فعلم ان التمسك الخ
بالنسبة الى المكلف ليس من جهة الاعدم التزام المكلف لفعل شيء وتركه وكونه مخيرا في اتيانها
منهما الى ان يبلغه دليل يقطع عذره ويتم به الحجة عليه ولو كان لزوم تقليد المجتهد المفروع
عليه وبالنسبة الى المفتي ليس الا عدم حكمه بما في الواقع وعدم عثوره على ما يدل على اشتغال
ذمة المستفتي بشيء لازم ذلك التخيير اذ كل شيء للمستفتي ثم بعد ملاحظة المفتي لو لزم ما يجب له عليه

... الا الحرمة ... براءة الذمة بل يبقى للمفتي التوقف عن الافتاء ولصاحب
الواقعة الصلح اذا لم يكن منصوصا بنص خاص او عام لاحتمال اندراج مثل هذه الصورة في قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وفي اخبار التي
على حكم من اتلف مال الغير او قوله لا ضرر فيجب حمله على نوع حقيقة لا يخرج ... الظاهر المراد بالنفي ... والحاصل ان في مثل هذه
الصورة لا يحصل العلم بل لا الظن بان الواقعة غير منصوصة متن

١٣٢

وقد عرفت ان شرط التمسك بالاصل فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم انه مجرد التعزير او الضمان او هما معا
فينبغي للضار ان يحصل العلم ببراءة ذمته بالصلح والعفو الكفه فيه يقين حكم لان جواز التمسك باصالة البراءة في الذمة والحال هذه غير معلوم
وقد روى البرقي في كتاب المحاسن عن ابيه عن درست بن ابي منصور عن محمد بن حكيم قال قال ابو الحسن اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا واذا
جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه فقلت ولم ذلك قال لان رسول الله اتى الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون اليه من بعده
الى يوم القيمة فان ظاهر هذه الرواية كما انه يدل على حكم ما لا يحصل القطع بل على عين انه ما من شيء الا ثم نحن ندعي انه ليس خلافه لا تعلمون
فان قبح تكليف الغافل معلوم وموضوعيته ما يجب على العبد معلوم واباحته بالمرة فيه بعين معلوم للاخبار المذكورة واما في صورة الغفلة
يكون التكليف فيه تكليف الغافل ...

فهو موضوع واشباهه يفتي بالاباحة الشرعية فعلى هذا نقول لا شك في وجوب الاحتراز عنه اذا
شبهها اذا لم يكن له جهة بحسبه كالقصاص مثلا واما الكلام في لزوم جبرانه على المكلف وفي
مقدار الجبران فان كان عليها او على الاول دليل معتبر فلا يجوز التمسك بالاصل لو الامتثال
بالاصل مع الناقل والا فحكم الاصل جار وعلى الضار الندم فيحط التعزير والاعتبار
مجرد العلم الا ان يكون ما نحن فيه مستند الجناية لا تعزير ولا اضرار او سند جناية
فاذا دل على حكم من اتلف مال الغير فلا يكفي لعدم اقتضاء حكم الاصل الذي دل على حجية العقل
النقل قوله ره وقد عرفت ان شرط التمسك بالاصل الخ ما عرفت شرط الاعدم وصول النص
اما مطلقا او بعد الفحص اللازم الى المكلف واما لزوم كون الواقعة غير منصوصة في الواقع
وعدم الوصول الظفر به يجب على كل مكلف ويتفتش من نفسه نعم لو كانت الواقعة مما يتم به
البلوى مع الفحص وعدم وجدان النص يحصل الظن وان شئت قلت العلم العادي بان حكم
الواقعة موافق لمقتضى الاصل كما تقدم في قول المصنف ايضا قوله ره بل يحصل القطع الخ لا
بد من ملاحظة ما يحصل به القطع اذ نحن نقطع بجواز الاحتراز اذا كان ظلما ولا ترى العقاب
ولا نقطع بالامر الدائر بين العقاب والضمان والظاهر مع ملاحظة الحديث المتقدم الحكم
بلزوم الجبران والتزام الضار لما يحكم به اهل الخبرة ثم الصلح او ابراء المستحق يحصل اليقين
بالبراءة لا احتمال الزيادة بحسب الشرع قوله ره اذ الضار يعلم الخ ان علم انه صار سببا لاتلاف
مال الغير امتنع بحيث على المتلف عوضه فالامر واضح ولكنه من اين علم لان مجرد الاحتمال الذي
سبق في اول كلام المصنف ره لا يصير سببا لهذا العلم وان علم انه صار سببا لا تلاف وهو حرام
فلا يصير هذا العلم سببا للعلم باشتغال الذمة قوله ره اشتغال الذمة الخ الكون والطبائع
وحكم العقل بالاشتغال انما هو لاجل الحكم بالاشتغال شرعا فلا كلام والا فمرادنا نحن فيه
قوله ره بل كل نص الخ ان كان النص في مقام بيان الواجب فالظاهر ما افاده ره والا فكم من
نص يبين فيه بعض الاجزاء او بعض الشروط او بعض الموانع قوله ره وبعد التامل يظهر وجوه الخ

متن

والتمهيد الاول في القواعد استعمل لفظ الاصل في مواضع منها صحيح ومنها لا يظهر له وجه فقال الاصل عدم اجزاء كل من الواجب والندب عن
الآخر وقال الاصل ان النية فعل المكلف ولا اثر لنية غيره وقال الاصل عدم بلوغ الماء كرا وقال قد يتعارض الاصلان كجلد المأموم
في صلوة وشك هل كان الامام راكعا او رافعا ولكن يوم صبا الشك بالاحتياط وقال الاصل صحة البيع وقال الاصل عدم القبض الصحيح
للبيع وقال الاصل عدم معرفة المشتري بصفة البيع وقال قد يتعارض الاصل والظاهر وقال الاصل عدم تقدم الاسلام وقال الاصل عدم صحة
العقد وقال الاصل السلامة من العلة وقال الاصل في اللفظ الحمل على الحقيقة الواحدة وقال الاصل في الكلام الحقيقة وقال الاصل يقتضي
حصر الحكم على مدلول اللفظ وانه لا يتعدى الى غير مدلوله وقال الاصل عدم تحمل الانسان عن غيره ما لم يأذن له وقال الاصل ان كل واحد لا يملك
اجبار غيره وقال الاصل في الاحكام الثابتة
للمتجانسات انها للمتجانس لتمام المسمى
وقال الاصل عدم تداخل الاسباب وقال الاصل
في البيع اللزوم وقال الاصل في العقود
الحلول وقال الاصل في الميراث التبعية
للولد وقال التبعية للاشاعة في العقود وقال
الاصل في الهبات ان يكون ...
لا تنافي زيادة الوصف على الاصل وقال
الخروج من الاصل الذي ذكروا
بعضها الحلف لشرائط العمل بالاصل
من معرفة التخيير منها ... بعد الملاحظة
في الجملة الكثيرة الفقهية مثلا الخ

اقول قد يكون بعض الوجوهات مستلزما للعدم البعض الآخر وبالعكس فيتخير من كل منها بالآخر فنقول
فيما ذكره المصنف مثلا ان هنا اسبابا يمكن ان يقتضي كل منها المسبب منفردة وان لا يقتضي بل
يقتضي المجموع سببا واحدا لكن هنا اسبابا مؤثرة لا علاقة تامة ولازم الاول عدم الانضمام
الاستقلال في عدم انضمام بعض الاسباب الى البعض ليتم به الاقتضاء ولازم الثاني الانضمام
فتعبر عن اللازم الثاني بالتداخل وعن اللازم الاول بعدم التداخل واريد من عدم التداخل
ملزومه الذي هو امر وجودي يقتضي لوجودات متعددة ومن الامثال ان يتوهم ان المراد
علم التداخل مثل عدم علم زيد وعدم بكر هذا حاصل ما افاده والمراد ان يلاحظ الى
الاصل في امثال هذه المواضع او يحتاج اليه بعد وضوح المراد ينبغي التأمل في ان مرجع
الاصالة اصل هو معتدام بالطلب فنقول قال الاستاد الوحيد في شرح الدروس وما يقال
ايضا ان الاصل عدم التداخل في كلام خال عن التحصيل ولما كانت النسخة مغلوطة لم
انقل عبارته وحاصله ان المراد بالاصل هنا اما الظاهر واما الاستصحاب واما الغلبة
والكثرة وحمل عدم التداخل على الجميع خلاف الظاهر بل خلاف الواقع قوله قده والتمهيد
الاول قد في القواعد استعمل لفظ الاصل في مواضع اقول فقد ذكرنا ان الشهيد الثاني
قدس سره في التمهيد حصر باطلاق علية الاصل في الاصطلاح في المعاني الاربعة المتقدمة
والظاهر ان المعاني الاربعة عشر التي تقدمت خارجة عن تلك الاربعة واريد بالراجح
ما يشمل اليقين فينبغي التأمل فيما قاله في القواعد ليظهر ان كل اصل يذكره فيها اي معنى اريد
به من تلك المعاني ثم النظر في انه هل هو مطابق للواقع ام لا فمن ثم نذكره واحدا واحدا قوله
ذكر المصنف قده تسعة عشر موضعا استعمل لفظ الاصل فيها الاول قال قده الفائدة الخامسة
الاصل ان كلا من الواجب والندب لا يجزي عن صاحبه لتغاير الجهتين وقد يتخلف هذا
الاصل في مواضع منها اجزاء الواجب عن الندب في صلوة الاحتياط لو ظهر الغنى عنها
وكذا لو صام يوما بنية القضاء عن رمضان فتبين انه كان قد صامه فانه يجزي على الخ

ثواب

١٣٥

ثواب الندب واما اجزاء الندب عن الواجب ففي مواضع منها صوم يوم الشك بنية الندب ثم تبين انه من
اخرى اقول يظهر من كلامه ان المكلف لو نوى الوجوب في فعل ليس هو واجبا عليه في الواقع
بل مندوبا او نوى الندب في فعل ليس مندوبا في الواقع بل واجبا كان هذا الفعل المنوي
لغوا الا ان يكون مندوبا يترتب عليه ثواب المندوب في الصورة الاولى وواجبا يترتب
عليه ما يترتب على الواجب من الثواب على الفعل واسقاط القضاء والعقاب واللوم في
الثانية ولعل الوجه فيه هو ان مؤداه انما لكل امرئ ما نوى فيقتضي ان يقع كل فعل على
الذي نواه المكلف ومثل هذا الفعل في الصورة الاولى قد وقع على وجه الوجوب ولكنه لما
لم يكن واجبا في الواقع لم يكن الوجوب الذي نواه المكلف مطابقا للواقع بل هو مخترع
المكلف وكذا لم ينو الندب لم يقع مندوبا وان كان في الواقع مندوبا فلا يترتب عليه
في كل فعل الوجه الواقعي له من الوجوب وغيره حتى يترتب عليه الاثر واذا لم يقع كذلك لا
يترتب عليه الاثر فيكون لغوا بلا ثمر فكيف يكون مجزيا عما هو ثابت على ذمة المكلف فظهر
من هذا ان مراده من الاصل القاعدة المستفادة من الحديث وامثاله ويمكن ان يكون مراده
الراجح لكون الغالب عدم صحة الفعل اذا وقع لا على وجهه الواقعي واذا لم يكن صحيحا كيف
يترتب عليه الثواب وغيره واما الاصل بمعنى الدليل فعدم ارادته ظاهر واما بمعنى الاستصحاب
فليس هناك عدم معلوم حتى يستصحب عند الشك لان عدم الاجزاء والاجزاء امران انتزاعيان
بعد الشرع بطلان منجزه والحق ان الحديث لا يدل على ما ذكره بل الظاهر منه ان فعل
قصد به الله تعالى يقع لله وما قصد به الرياء يقع للرياء حتى يترتب عليه ما يترتب على الرياء
وانه دعوى عدم صحة الفعل اذا لم يقصد به وجه الواقع يدفعه عموم الادلة بل هو شاهد فضلا
عن دعوى الغلبة والدلائل التي استدلوا بها على اعتبار الوجه من نية الثالث قال قده
الفائدة الثلاثون الاصل ان النية فعل المكلف ولا اثر لنية غيره ويجوز النية من غير
المباشر في الصبي غير المميز والمجنون اذا حج بهما الولي فقد يؤثر نية غير الانسان في فعل

المكلف ولو صرح منها ان ياخذ الامام الزكوة قهرا من الممتنع فيمتنع ان تعرى عن النية ويمكن
ان يجعل المنهي من الامام ح وان كان الدافع المكلف اقول الفاعل القادر المختار اذا
كان عاقلا بالغا تحقق فيه شرائط التكليف لا يمكن ان يفعل او يترك من غير قصد و
ارادة لما يصدر منه ثم لما اعتبر الشارع في العبادات ضم القربة صارت النية هو هذا
القصد تقربا الى الله تعالى ولا يستلزم القصد تحقق الفعل فيكون النية فعلا للمكلف
هو الامر المقطوع به فيكون الاصل بعد الترجيح الشامل القطع والصبي والمجنون لما كلف
وتنبيها الى المولى الكلف كتبه بين [illegible] اليه فلا يتبدل في فعله الذي كلف به وهو النية
نيابة من النية وقوله لما قال ابح حجر الاسلام شيئا ليس نيته لها وانما هو لمعين لصورة
النية ولا لهما منزلة جاد منه وبالجملة الفاعل في الحقيقة هو المولى وهذا الثاني كالفعل
ونية ما هو المجنون قائم بهذه الصورة ليث خارج عن الاصل واما المكلف الممتنع الدافع
للزكوة فان صار يجب ان يقع عنه القصد لاجل القهر وكان يجب ان يتقرب بفعله الى الله
فليس بقصد عبادة واما الزكوة من حيث هي عبادة وعلم وجوب الدفع عليه قهرا وجزء
منه يستلزم لان يكون الدفع عبادة محتاجة الى النية حتى يقال انها لا يجوز ان تعرى عن
النية فنية الامام وهو قصد الدفع عبادة محتاجة الى النية حتى يقال انها لا يجوز
عمن لا قصد له ولا تقرب له تقربا الى الله تعالى اثر في فعل هذا المقهور والحاصل
ان الزكوة لها حيثيتان الاولى كون دفعها عبادة تقصد بها التقرب والثانية كونها
دينا لازم الاداء وعلى الاول يشترط بالنية ويمتنع ان تعرى عنها واما الثاني فلا ولا
دليل على كون دفع المقهور عبادة حتى يحتاج الى النية بل انما لم يقصد التقرب لم يكن [illegible]
ولا وصل المال الى الفقير لم يجب الاعادة فالتحقيق ان كون هذه الصورة ايضا خارجة عن هذا
الاصل لا يجعله ظاهرا ثم ذكر صورة اخرى في الصحيح حتى يظهر حالها ايضا الثالث قال [illegible]
الثالثة قاعدة اليقين وهي البناء على الاصل وهو استصحاب ما سبق ثم قال ومن فروعها

طهارة

طهارة الماء لو شك في نجاسته ونجاسته لو وقع فيه نجاسة وشك في بلوغه الكر بنى لان الاصل
عدم بلوغها اقول قد يتوهم بعض ان في هذا التفريع الرابع قاعدة وقد يتعارض الاصلان الى
اخرها فانظر الصورة اقول قال الشهيد الثاني قده في التمهيد ومنها اي من فروع قاعدة تعارض
الاصلين لو ادرك الامام في الركوع وكبر وشك بعد هل رفع الامام قبل ركوعه او لم يفعل
والمذهب انه لا يعتد بتلك الركعة لان الاصل عدم الادراك مع انه معارض باصالة بقاء
الامام في الركوع اقول الظاهر ان المراد بالاصل هاهنا الاستصحاب الخامس والسادس والسابع
قاعدة بعد فانظر الصورة من فروع قد يتعارض الاصلان الواحد وكالشك في بقاء العبد
الغائب فيجب فطرته او لا يجوز عتقه في الكفارة او الاصح ترجيح البقاء على اصل البراءة و
كاختلاف الراهن والمرتهن في تخيير القبض عند الراهن او بعده لا لادة المرتهن فسخ البيع المشروط
به فالاصل صحة البيع والاصل عدم القبض الصحيح لكن الاول امر [illegible] لتائيد بالظاهر من صحة القبض
وكما لو كان المبيع عصيرا وكذا لو اختلف البائع والمشتري في تغير المبيع وهو مما يحتمل تغيره و
الاصل عدم التغير وصحة البيع والاصل عدم [illegible] الشرع بثمن الصفر الذي هو عليها الان فان
حاصل مصير البائع ان المشتري علم على هذه الصفة [illegible] بالاصل الى عدم وجوب الثمن
على المشتري الا بما اقر على [illegible] فاذا كان دعوى المشتري [illegible] البيع بعد الرؤية
لان الاصل عدم تقدم العيب على الزمان الذي يدعيه المشتري [illegible] اما لو ادعى المشتري انه
على صفة كال [illegible] كالسمن والصغر وهو مفقود الان وانكر البائع [illegible]
ترجيح قول البائع لاصالة عدم [illegible] وقال الشهيد الثاني في التمهيد وقال الاصل في
البيع اللزوم والاصل في غيره [illegible] الذي يتبع عليها البيع بالذات وحكم
السلم بالذات اللزوم [illegible] شرعا الى كل من المتبايعين الى الاخر و [illegible]
نقل السلم [illegible] لا ينافي [illegible] كونه [illegible] الخيار في
البيع [illegible] اقول ان كان المراد بالاصالة قول الاصل صحة البيع الفاسد

بناء على انه من شرائط السلم وبناء على الحجر فتعول الذي يدل عليه الدليل هو ان المسلم
فعل فعلا يمكن ان يكون له وجه وجيه صحيح شرعا الشارع وان يكون فعل ظاهرا الترجيح الذي لا يلزم ان يحمله
على الاول مثلا اذا دخل العالم على الظالم فيمكن بان يكون دخوله لاجل تحصيل الدنيا فيستحق وان يكون
لتخليص مؤمن من يده او لم يعلم حمله على الثاني فكذا بيعه شيئا وغيرها ما يحل البيع له
ان الافعال التي يشترط فيها العلم والالتفات ويمكن صدورها جهلا او غفلة فلا يلزم حملها على
انها صدرت عن العلم والذكر لان الجهل والغفلة غير مستلزم لانه لا يلزم ان لا يعجز فلان
دليله وان كان مراده ان البيع اذا وقع صحيحا ثم شك في وجود مبطل فالاصل بقاء الصحة
فيرجع الى الاستصحاب وظاهر ان المثال ليس منه واما قوله بعد قوله الاصل عدم القبض الصحيح فان
اراد ان الفاعل كذا فلا بد من بيانه وان اراد ان الراجح كذا فالمسلم هو ان عدم القبض الصحيح
القبض ها هنا هو المعلوم واما بعد وجود القبض فيكون عدم الصحيح منه اصلا دون عدم
الفاسد لا يظهر له اصل بل الظاهر ان الاصل على طريقتهم هو عدم القبض الفاسد لان الاصل
حمل افعال المسلم واما علم معرفة المشتري بحقيقة البيع فالاصل فيه بمعنى الراجح لان علم الانسان
مسبوق بالجهل البسيط فلعل الامر بحجية ظنيته بالعلم الثامن قال وقد يتعارض الاصل
والظاهر فيرجح احدهما وجهها ومعرفته كثيرة كما في الكلام ويرجح الاصحاب بعضها الظاهر
بيمين الجانبين ثم ذكر صورا اخرى اقول ليس الاصل المعارض للظاهر فيه يكون بمعنى الاستصحاب في
بكون المراد منه غيره فلا بد في كل موضع ان يتأمل فيحمل على ما هو الظاهر منه التاسع قال
الاصل في اللفظ الحمل على الحقيقة الواحدة منها المجاز والاشتراك لدليل اقول المراد بالاصل هنا
ظاهر العاشر قال الاصل في الكلام الحقيقة اقول هذا ايضا كسابقه الحادي عشر قال
قاعدة الاصل انتفى وجه الحكم على حد لولا اللفظ وانه لا يرجع الى غير ما لولا الان ومن موضع منها
النفي في الاستعمال والاخص ... الاطلاق الجنح في الترابذ الحمل والعفو عن بعض
الشفوية الشفيعة اخذ او من بعض القصاص في النفس على وجه وذكر غير ذلك انه اقول

الاصل

الاصل هنا بمعنى الظاهر الراجح لان مبنى الكلام على عدم التراجح الثاني عشر قال الاصل عدم
تحمل الانسان عن غيره ما لم ياذن له فيه الا في مواضع تحمل الولي عن الميت قضاء الصلوة و
الصيام والاعتكاف وتحمل الامام القراءة عن المأموم ثم قال والتحمل في زكوة الفطرة عن الزوجة
وواجب النفقة والمملوك بناء على ملاقات الوجوب للمتحمل اولا او التحمل عنهم بعد ثم قال
تحمل الاب الزوجة ولده الصغير المهر قال اقول الظاهر من العبارة على ما في النسخة
التي هي عندي ان يكون المشترى تحمل باذن ما عائد الى الغير اذا عرفت هذا فنقول الاصل
اي الامر المعلوم المقطوع به اما القاطع المستفاد من العقل انه لا يجب لاحد ان يفعل
فعلا كلف به غيره عوضا من ذلك الغير بحيث يترتب عليه الاثر له من الثواب وعدم
العقاب ويبرأ ذمته الا ان يجوز ذلك الشارع الكلف هذا المحل سواء كان بخروج في ضمن
الايجاب والالزام او ضمن غيره لان مقتضى التكليف ان يأتي المكلف بالفعل بنفسه ونقله
الشارع وجوز التحمل في مواضع كان تحمل الولي عن الميت فيجب ان يفعل الميت وعن
عليه تحمل الزكوة والمهر ولا شك ان اذن الغير وعدمه اذ انه لا مدخل له في جواز هذا التحمل
وعدم جوازه ويحمل عبارة الشهيد على هذا المعنى غير جائز لان المواضع التي ذكرها في
تماجاز فيه التحمل مع عدم اذن الشارع بغير هي تمام باذن فيه الميت والزوجة وغيرها
والولد الصغير وبالجملة ان اراد من العبارة ظاهرها فيكون قوله الا في مواضع في موضع
ولكن في كون ما ذكره اصلا تأمل وهو مطالب بالبيان وكذا ان اراد بالاصل القاطع
من الشرع وان اراد ما قلناه فالعبارة قاصرة عنه بل لا ربط لها به ويمكن ان يكون مراده
بالاصل الغالب الكثير لانه احد معانيه كما قاله الاستاد الوحيد في شرح الدروس فيكون
المعنى ان الغالب عن مواضع التحمل عدم جوازه مع عدم الاذن من التحمل عنه ولكن في موضع
قليل وقع التحمل من غير الاذن فالموضع الشبه يحمل على الغالب وهذا الذي يصح لنا
يعلم بعد تحصيل المواضع وتحقق الغلبة كما ادعاه ولكن اذا قال الحكم فصله منها فان

القول بانا نعلم التاسع عشر فائدة قاعدة الاصل ان كل واحد لا يملك اجبار غيره الا
في مواضع اجبار السيد عبده على النكاح وليس له تبعيته اجبار عندنا والاب والجد للصغيرة
والمجنون والصغير مطلقا والمجنون الكبير اذا كان النكاح صلاحا له لظهور امارة التوقان
برجاء الشفاء المستند الى الاطباء الى غير ذلك اقول مرجع هذا الاصل الى اصالة عدم تعلق الحكم
ويمكن ان يكون المراد منه الغالب ايضا لان موارد الاجبار قليل بالنسبة الى عدمه العشرون
فائدة قاعدة الاصل في الاحكام الثابتة للاشياء ذاتا او في نسخة ان تنالها حصول تمام
المقتضي كالحل فانه متعلق على وصف العتق مثلا فيه وجه تمام الحكم كلام اقول المراد بالاصل
هنا الظاهر اذ الظاهر يكون حصول البعض مع مجازا باللفظ الحادي والعشرون فائدة قاعدة
الاصالة في الاشياء عدم تداخلها وقد استثنى منها مواضع اقول قد نقلنا عن شرح القدسي
كلاما في هذا الاصل الثاني والعشرون فائدة الاصل في البيع اللزوم وكذا في سائر العقود
ويخرج عن الاصل في مواضع لعلل خارجية فالبيع يخرج الى الفسخ والانفساخ بامور منها
اقسام الخيار المشهورة ثم انه ذكر في سائر العقود الى ما هو اللازم من طرفيه والى ما هو جائز
من طرفيه والجائز من احدهما اقول الاصل هنا بمعنى القاعدة كما نقلنا من تمهيد القواعد الثالث
عشر فائدة قاعدة الاصالة في العقود الحلول بمعنى حلول العوضين اقول يمكن ان يكون المراد
بالاصل هنا ايضا القاعدة بمعنى ان الذي وضع عليه العقد هو ان يترتب عليه اثره ويطلق
العقد في الاغلب حصوله فاجلا الرابع عشر فائدة قاعدة الاصل في الميراث التسوية للذكر والانثى
من ولد يختص ابن بشيء على طبقات الارث وفي ميراث التسوية الانعام بالعتق او الضمان
او الولاية والنسبية لانه اصل الوجود ثم العتق لانه اصل في وجود العتق لنفسه ثم
الضامن لانه متمم لما حق ثم الامام ثم اقول الظاهر ان المراد بالاصل هنا الحق لعدم الغالب
الا بعد بالنسبة الى ما لنا ان العلة التي من اجلها شرع الميراث النسبي الولد والتي من اجلها شرع
التسوية الانعام وكل من العلتين لم تتوجه بشيء عليه ونقص الكل منها انما تختلف لاجلها

الحكم

قوله الاصل في البيع اللزوم ليس له وجه لان خيار المجلس قد ابهم اقسام البيع وهكذا والغرض من نقل جملة من مواضع استعمال الاصل انه يتحقق
فيشكل لنتيجة وهناك يتحقق الاصل على هذا الوجه تماما لا مجال في غير هذه الرسالة والله اعلم القسم الرابع الاخذ بالاقل عند فقد
الدليل على الاكثر كما يقول بعض الاصحاب في تعيين العادية حيث تعين بينها ويقول الاخرين بينهما فيقول المستدل ثبت الرجوع اجماعا فينتفي
الزائد نظرا الى البراءة الاصلية وجعل صاحب المعتبر هذا القسم من البراءة الاصلية وعد صاحب المعتبر هذا القسم من البراءة الاصلية
ويكون الدليل مركبا من الدليل الشرعي الى اليها المحقق انه قسم من اقسام اصالة البراءة ولا وجه لعدم ففيها الجلي الا في الترجمان او دلالة
فان قيل الفعل يعلم ما هو الحق فيه واعلم ان التمسك بهذا القسم لا يكاد يصح الا ان يعلم تحقق اجماع مركب او دليل الغير على ثبوت الاقل الا
شغل الذمة معلوم يجب تحصيل العلم ببراءة الذمة ولا يعلم بالاقل وقد عرفت ما في تعيين الاصل لو كان من هذا القبيل القسم الخامس

الحكم معها مضبوطا فان في جميع الصور فان التفصيل في اختلاط طبقات الارث النسبي
والسببي واختلافها فتدبر بمعنى تحقق معنى الولد والانعام في الجميع التاسع عشر فائدة قاعدة
الاصل في الهبة المستحبة ان يكون مستحقا للاتباع زيادة الوصف على الاصل وقد تخلف في
مواضع وذكر بعض المواضع اقول ليس الاتباع بمعناه الاصطلاحي بل الاتباع الذاتي
او العادي اذا اطلق فالاول لا محال الى معلوم اما وقد تخلف وفي الثاني لا يمكن ان يكون
تلك المواضع مخرجة خارجة عن العادة بل المراد بالاتباع هو ان العقل ياب في بادئ النظر عن
زيادة الوصف على الاصل لعدم عثوره عليها الا نادرا فكانه يجعل عدم الزيادة واجبا شرعا
بحسب العادة فاطلق على نقيضه الاتباع فيكون الاصل بمعنى الراجح قوله فائدة الاصل في
البيع اللزوم ليس له وجه لان خيار المجلس قد ابهم اقسام البيع اقول المراد من هذا القول
هو ان اللزوم حكم كحكم العرض اللازم للطبائع فان ما هذا شانه قد يتغير بالقاسر ثم اذا زال
عاد الشيء على الحالة الطبيعية الاصلية كشكل الاستدارة بالنسبة الى الماء فلما كانت المصلحة
الباعثة على شرع البيع معهود قبل المال يقتضي لان يكون على صفة اللزوم قال الاصل في البيع
اللزوم ولا ينافي هذا ان بعرضه الخيار الذي هو بمنزلة الصفة القسرية وفائدة هذا
الاصل الاحتياج ما هو كذلك الى الدليل دون اللزوم الذي هو اللازم وكان في عبارة الشهيد
قدس سره اشارة الى ما ذكرنا فتذكر قوله فائدة الظاهر ان الفقهاء الخ قد تقدم بيان مثله
هذا الكلام ونزيد بيانا ونقول لا يجوز ان نفي الحكم الواقعي تماما لا فائدة فيه من حيث هو
لان الفقه يتعلق بالعمل واما العلم بثبوت الاشياء او انتفائها في نفسها لاسيما احكام افعال
المكلفين فان كان وظيفة العلم نحو وظيفة علم العروض على هذا فلا يستدل بهذه الطريقة على
نفي الحكم في الواقع اصلا بل يستدل بها لاثبات عدم التكليف اللازم لهذا النفي اذ لا تكليف حيث
لا حكم فان استدلالنا بالبراءة الاصلية على العدم يكون الغرض اثبات الاولة على عدم ولو له
معنى مطلوب في بعض المطالب وان عكس فاستدل على العدم اولا ثم على النفي فان كان الثاني

التمسك بعدم الدليل فيقال عدم الدليل
على كذا فيجب انتفاؤه قال في المعتبر هذا
يصح فيما علم انه لو كان هناك دليل لظفر
به اما لا مع ذلك فانه يجب التوقف ولا يكون
ذلك الاستدلال حجة ومنه القول بالاباحة
لعدم ورود الوحي بل الامر يكون التمسك
بهذه الطريقة واما في غيره فيحتاج الى
الفقه غير المذكور فيه ولا يتم الاستدلال
مع خفاء الحكم عندنا المعرف ملاحظة
قال في الذكرى ومرجع هذا الى الاستصحاب
البراءة والظاهر ان الفقهاء استدلوا على
الطريقة على نفي الحكم الواقعي باصالة
البراءة على عدم تعلق التكليف او كان
هناك حكم في نفس الامر فلا يعلم اشتغال
المكلف العامة فان عدم المدرك على
وجود ذلك شرعي بعدم الحكم ولا فائدة
ثم انه مما يلحق الحكم هو هنا انه لا يوجد
الادلة مدرك شرعي كان الامر
البدعية ولا الظاهر انه لحجة في مقام
ما يتسع للعباد به وموضوعهم
وفي كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي في
الخبار التوقف حين الشبهات فلا تتقل
صح

على العدم ايضا دون سقط النوى لا ينتقل منه الى الاثر فيصح كالاول والا فهو بدوم اثنا ان ثبت
وحيث يرجع هذا القسم والبراءة الاصلية الى العدم وجدان الدليل لكنهم اختلفوا فهم من يقول
بعدم الملازمة بين عدم الوجدان وعدم الوجود منهم من يدعيها فواحد يقول لم اجد الدليل
فلا تكليف والآخر يقول لم اجد فلا دليل في الواقع فلا تكليف وقد اعترفنا المقرّ بان القسم الرابع
من اقسام اصالة البراءة وقال الفاضل القسم الثالث بعد ما فرق بينه وبين الثاني ثم يفرق فيما
بينها فقد وصار واحدا اقلنا المقدر به بعد الجميع واجيافبكلم عليه والحاصل ان اصالة
العدم هو النفي بدو وجعلها حق الاقسام الا بعض يل الحجة لانه يرجع الاستصحاب الى اصالة
عدم تجدد الرافع والغاية كما سيظهر ان شاء الله تعالى فائدة السادس اقول هذا الحكم
هو المهمّ بعد الكتاب والسنة بل ما يثبت به من الاحكام الفرعية النظرية اكثر مما يثبت بالكتاب
ما يعتقد مما ثم اشرح في شرح ما افاده المقدمة المقدسة الاولى الظاهر ان كل عاقل اذا راى
وجود شيء في الزمان اللاحق وجود ما علم بوجوده في الزمان السابق ارجح عنده من عدمه
وان كان مما يحتمل الامرين حين الجعفري بادي النظر والحاصل ان العقل اذا لاحظ الممكن
الموجود الذي من شانه دوام بقاء على النشأة وزوال الرشد اليها في زمان يكون من المحتمل
عنده ان يحدث علة الزوال وهو عدم جزء من اجزاء العلة التامة فينعدم الممكن اولا يحدث
فيبقى بوجود علة الوجود يرجح الوجود مع ملاحظة تحقق السابق وان كان نفس العدم
متساويين في نظره مع ملاحظة نشأة حدوث علة العدم وعدم حدوثها فيكون الوجود
متيقنا او راجحا ومشكوكا بدون قطع النظر عن اليقين السابق ثابتا ومظنونا بعد ملاحظة
اليقين ثالثا ولا يحتمل لعاقل ان يقول ان شيئا وجد فزيد اذا عامل باحل بعيد كان احتمال
زوالها بعد وبقائها متساويين العهد بها عنده كتساوي وجود زيد اخرى او عدمها عنده
موت شاورد احتمال لتاثيرها وعدمه كيف وهو يشتري ثمارا بقصد التجارة الى الاولاد وقد اتلف
ومعلوم ان هذا الرجحان لا بد له من موجب لان وجود كل معلول لا بد له من وجود علته لا لما

ولبث

ولبث هو اليقين المتقدم بنفسه لانه ثبت جاز ان يدوم وان لا يدوم وبقيه ان يكون
هو كون الاغلب في افراد الممكن القادر ان يستمر وجوده بعد التحقق فيكون رجحان هذا الوجود
الممكن الخاص لالحاقه بالاعم الاغلب هذا اذا لم يكن رجحان الدوام مؤيدا بعادة او امارة
اخرى والا فيقوى بحسب تلك الامارة والعادة وقس عليها الوجود حال العدم اذا كان نفيا
سواء استمر العدم الازلي للممكن الحادث الى وقت ثم علمه الثانية بعدم ثبوتا نفصا وقال
العلامة في النهاية ان الاستصحاب بنفسه لا يكون دليلا على الحكم الثاني بنفسه لكنه دليل
الدليل على الحكم لما تقدم و مسئلة الاستصحاب عن وجود علة الظن ببقاء كل ما كان متحققا
على حاله وتقريره ان جهة الاجماع العلمي دليل موجب لذلك الظن انتهى اقول هذا كلام فيه اجمال
واغلاق واشتباه وتفصيل القول وتحقيق الحق هو انا اذا علمنا بوجود شيء في زمان او على
حال كعلاقة الزوجية الحاصلة من كل شخص ادرك عقد صحيح اهل له بالشرائط المقررة فنقول
في يوم الجمعة وجد العقد فوجدت الزوجية والدليل على ان الزوجية يحصل بعد العقد
الصحيح هو الشرع مثلا فالحكم بان هذا زوج لهذه صادق في يوم الجمعة وعلى تصديق الفقيه
به هو دليل الشرع مثلا من صدر العقد محققا للعلاقة ثم ان الزوج قال لزوجته في يوم
السبت حبلك على غاربك ونفرض ان هذه طالق لهذه العلاقة الا انا نعلم عدم جعل ان هذه
اللفظة ما يزيلها فحصل لنا الشك في زوال تلك العلاقة لاجل الشك في ان عدم هذه اللفظة
هل هو من اجزاء علة ثبوت تلك العلاقة ام لا فنقول نفس العلاقة ثابتة في يوم الجمعة جعلا
لتحقق علتها وان كان من اجزائها عدم تلك اللفظة لانها معلوم مترتبة كما هو المفروض
وفي يوم السبت لو فرض ثبوتها كانت ثابتة بما ثبت به في الجمعة ولكنا نظن ثبوتها وبقاء
علتها فيه ايضا لما نجد من انفسنا وهذا الذي نجد من انفسنا لا بد له من موجب وهو علم
ما يدوم على ما لا يدوم والحاق ما لم يعلم حاله بالاغلب وذهاب الفهم اليها كون هذه العلاقة
مثلا من افراد ما يدوم في الاغلب فليس هناك امر الا الحاكم كون يوم الجمعة مثلا شرطا او كون

هذه اللفظة بما نحن فيه بالجملة لما كان عدم الوجود مستندا الى العدم علمنا انه يحتمل ان يكون
سوى العقد امرا يقع في يوم السبت ويحتمل ان لا يكون كذلك وهذا الاحتمال لا ان لعادتها
لا اعتبار هنا ان على هذا الظن الحاصل للفقيه فهو يحكم يوم السبت ايضا بالزوجية فان قيل ان
العلة تامة لان الزوجية حكم تحققها اعنى تحقق العقد والشيء يبقى ببقاء علته ويعلم بانعدامها
والبقاء عندي يظن انه لم يقع باحتمال ان يكون جزء من العلة مفقودا وكل ما حصل له الظن
يجب على الاتيان بمقتضاه مثال اخر لو تغير احد اوصافه بالنجاسة فنقول هو نجس لان التغير
فالمثال كذلك ظاهر لان تغير احد اوصافه بالنجاسة فيتحقق هناك امر وجود النجاسة في نفس
الامر وثبوتها للماء كذلك نحكم ايضا بان هذا الماء نجس مع قطع النظر عن زمان ومثال
شك او نصدق ايضا مع ملاحظة احدهما وهو قيد الثبوت في احدهما والان او اعتبار التغير
للتغير بان الحكم كذلك وعلة الاولين ظاهرة واما تصديق الفقيه مع قطع النظر عن الزمان
والحال وغيرهما فهو مسبب عن تصديقه بقول الزوجية ويلزم هذا التصديق الثبوت
بالنجاسة في الزمان الاول والحال الاولى لان نهاية الامر هو تحقق الزمان والحال الاولين
واما تصديقه بوجودها وثبوتها للماء في الزمان او الحال الثاني فنقول هذه المرتبة في
وثبوت التغير مع اعتبار زائد وهو كونه ثابتا في هذا الزمان وعلى هذا الحال ايضا وعلة هو
الاستصحاب يعني ان الغالب على الظن هو ان النجاسة التي وجدت وثبتت للماء بعلتها
واخرى لاجلها الزوجية بها موجودة في بعد زوال التغير وكذا علتها وبمقتضى هذا الظن يحكم
علم ببقاء التغير وباجزاء العلة وان الزوجية مقتضية الدوام فيكون الحكم الباقي ثابتا بدليل
الذي يثبت به اولا وهنا بالاستصحاب يحتج لان يقوى الفقيه بالحكم اذ لا يجوز له الافتاء الا مع
القطع به لاجل الدليل او الظن به ما اذا عرفت هذه الجملة ظهر لك ما في كلام العلامة ره في
فاول كلامه مقصده بيان دليل الحكم الباقي وما ذكره في اخر كلامه على ان المعلول الموجود في
على ان لعلة ولا نزاع في ان يكون الظن الحاصل للمجتهد ببقاء الحكم على ما كان علة دليل

في اول الكلام ولعل مراده بحقيقة الامر في المحقق في الاثبات حكم في وقت ثم جاء وقت ولم
يعلم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني
الى دليل وكانه يفتقر بعينه الى الدليل الاخر لو كان من المبتدء انه يحكم ببقائه ما لم يقم دليل على نفيه وهو
المختار وقال ان مقصودة لا يحكم باحد الامرين الا بدليل الاشارة الى المتيمم اذا دخل في الصلوة
فقد اجمعوا على المضي فيها ما اذا راى الماء في اثناء الصلوة هل يستمر على فعلها استصحابا للحال
الاول ام يستانف الصلوة بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال الاول ومن طرحه قال بالثاني
لنا وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعا فيجب الحكم
بثبوته في الثاني اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض
لا يصلح رافعا له فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك
يعارضه احتمال العدم فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما من رافع اقول
لا بد من تطبيق المثال على الدليل ليتضح المراد فالمراد بالحكم ان كان هو ثبوت الوجوب على
المكلف فهو المحكوم به لنفسه في الصلوة وهو المحكوم عليه كان المراد ثبوت هذا الحكم ثبوته
عند الفقيه اعني اذعانه بان المضي واجب على المكلف والمقتضي لنفس ذلك الاذعان اي
التصديق بمضمون النسبة الحكمية ونفس الواقع مع قطع النظر عن هذا الوقت وذلك الحال
هو الاذعان بخبر المجمع عليه والمقتضي لاذعانه عند علم رؤية الماء هو في الصحيح ان ملاحظة
ان المجمع عليه انما المضي مطلقا او عند علم الرؤية وعلى التقديرين يجب المضي في هذا الحال
وعند رؤية الماء الاجماع متحقق لم يقع ولكن لا يدري هل هو على المضي مطلقا او على
المضي عند علم رؤية الماء وكل منهما محتمل فرؤية الماء هو العارض واحتمال كونه قيدا
للمجمع عليه مرفوع لا يجعل الحكم وهو موجب المضي يعارضه احتمال العدم كونه قيدا او
ان المقتضي للاذعان بوجوب المضي في الحال الاول ليس نفس الاجماع بل مع الملاحظة التي
هي لا يتحقق عند رؤية الماء لانه عند رؤيته يعرض لنا الشك في وجود المقتضي ومدخلية

من غير ان يجوز (...) وجوب الفعل عند عدم الرؤية لما كان ثابتا قطعا يحصل لنا الظن بوجوده
في الحال الثاني الحاصل البتة بالاستصحاب الاغلبية بهذا الظن بل يعلم ان الراجح كون الاجماع على وجوب
الفعل مطلقا لا على عدمه مقيدا وان اراد بالحكم وجوب الفعل كان المراد بثبوته هو ثبوته في الخارج
على المكلف الفعل في الواقع لا اثباتا ان الاجماع ليس على هذا الثبوت بل هو كاشف عنه الفعل سوا انا
لو فرضنا علم الانتفاء ورنا الحال الفعل لم يثبت وجوب الفعل في الحال الاول بالمنفى وهو
الاجماع والمثبه الظنون تحقق الاجماع في الحال ايضا لا انا نتكلم على هذا التقدير ليس على تقدير
حصول الظن ببقاء كل ما علم وجوده ويرد عليه ان الذي علمنا بوجوده هو الاجماع لا انعقاد
لان لا يكون على وجوب الفعل مطلقا بعدم الرؤية وكلا ان يكون مطلقا واما مقيدا بعدم
الرؤية وشمل هذا الاجماع على تقدير القطع بوجوده ليس مقتضيا الثبوت الوجوب في
حال الرؤية فضلا عن الظن فليس ما يظن ببقائه هو المنفى بالظاهر على هذا التقدير
ايضا ان يقال ان وجوب الفعل لم يعلم تحققه في الواقع بالاجماع ولما كان الظن ببقاء
ما انه علم بوجوده كان الظنون تحقق وجوب الفعل في الحال الثاني ولا يلزم ذلك لان يكون
المنفى الاجماع مع تقيده بالحال الاول فالحاصل انه لا بد ان يكون الدليل بحيث يمكن
ان يراد منه ثبوت الحكم في الزمان الاول والحالة الاولى وان يراد منه ثبوته فيما بعد ذلك
الزمان وفي غير تلك الحالة ايضا حتى يكون المدلول الذي لم يعلم تحققه فيما بعد كان الدليل
على تحققه في نفس الواقع هو الدليل الاول من كتاب او سنة او غيرهما المقدمة الثانية
في بيان ما يجري فيه الاستصحاب على الظاهر فان كان مما افاد العلوم نعم المنافى والاكل
بشرط الخلق له فالقول ما علم وجوده في نفسه او لغيره بالضرورة او النظر ان علم في زمان خاص
او على حالة خاصة بحيث يكون الزمان والحالة مدخل في الوجود فلا هذا لا يجري فيه
في الزمان الاخر والحالة الاخرى وكذا لو علم بعد النبي في الزمان الثاني والحالة الثانية
الذين يحتاج الى الاستصحاب فيهما ومن هذا القسم وعلم الاحتياج الى الاستصحاب وان يمكن

اجراؤه

لجواز ذلك ايضا ما لو علمنا بوجوب شيء معين او اشياء معينة علينا فانه يجب علينا ان نخرج
من عهدة الامتثال بالقطع او الظن بوجوده ولكن اليقين او ذلك بالاشتباه وان دل دليل على جواز
التعويل على الظن ولا يجوز الاكتفاء بالشك في الوجود لان تحصيل اليقين بالبراءة ان امكن
واجب عند حصول اليقين باشتغال الذمة ومن قلنا بالاستصحاب بحصول الظن ببقاء ما كان
على ما كان ما لم يتغير فيتغير صور اخرى ومنها ان يعلم من دليل وجود شيء في زمان وعلم الربع
احتمال ان لا يوجد ويزول بانقضاء الزمان ولغير الحالة وان يدوم مع الانقضاء والتغير
مع احتمال ان يكون له مزيل وغاية في الواقع وان لا يكون ففي التقدير الاول يعلم وجوده
ما يحتمل ان يكون غاية ومزيلا او قد ثبت فيه ومنها ان يعلم وجوده واستمراره الى غاية او الى
حدوث شيء مزيل ولم يعلم من هو وما هو وهل حدث ام لا ومنها ان يعلم وجوده واستمراره الى غاية
معلومة او الى حدوث شيء مزيل معلوم ولم يعلم هل تحققت الغاية وحدث المزيل ام لا ومنها
ما اذا علم وجوده واستمراره في الجملة ولم يعلم انه ثابت دائما او في بعض الاوقات الى غاية
او حدوث امر ثم وجد شيء ولم يعلم هل هو غاية ومزيل ام لا او هل يصدق عليه الغاية والمزيل
ام لا وجميع هذه الصور مشتركة في حصول رجحان البقاء بعد ملاحظة الوجود المتقدم المتيقن
فيمكن ان يعول على مثل هذا الظن اثبات الحكم شيء منها في الزمان الثاني وان جاز اثباته
بغيره ايضا من دليل عقلي او نقلي كما سيظهر ان شاء الله تعالى في المقدمة الثالثة وكذا كلها
مشتركة في ان الشك لو لم يعرض علم عروض في الزمان الذي عرض فيه او في الحال التي وضع فيه
عندهما لكنا قاطعين بالبقاء لان عدم العروض انما يكون عند القطع بان جزءا من اجزاء علة
الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لما تقرر من ان بقاء المعلول
انما هو ببقاء علته التامة وذلك انما هو بعد تقارن الوجودين فان احدهما قطعي
الوجود في قطعة خاصة من الزمان بحيث لا يصدق على الوجود فيها انه مستمر والاخر قطعي
في قطعة طويلة يصدق على الوجود فيها انه مستمر والاخر قطعي الوجود في قطعة طويلة يصدق

على الوجود فيها انه ستر لا يصير بشأ للاختلاف فحوى بيانا ان الشك لو لم يعرض في الثاني كان
هنا الشيء يوجب اليقين بخلاف الاول لما الدليل مثل التعريف لا الابدان يكون في كل من
هذين الشيئين محتملا لان يراد منه الدوام بحيث يشمل ما بعد القطعة الصغيرة والكبيرة وان يراد
منه عدم الدوام اعني اختصاص الوجود ببعض القطعتين وكذا كلما اشتركت في ان من حال الحكم
الثاني فيها فقد نقض اليقين بالشك لان المراد باليقين والشك هو اليقين بوجوده في الشك
فيه ايضا نعم بين الصورتين فرق ما ولكنه لا يجعل بعض الصورتين نقض اليقين باليقين مثلا
انه علمنا من الدليل استمرار الحكم الى يوم مزيل وكنا شاكين في صدق المزيل على شيء حين
علمنا وقطعنا باستمرار الحكم بعدم وجوده ثم نعلم او نشك ان المزيل بعينه ثم حصل لنا اليقين بوجود
ما شك في كونه مزيلا فلا شك في انه يحصل لنا الآن من هذا اليقين الذي هو الجزء الاخير
من علة حدوث الشك الشك في وجود الحكم وعدمه ولو فرضنا حصول اليقين بكون الشك
مزيلا واليقين بوجوده ايضا لكان المسبب لمعلول اليقين بعدم الحكم ففي هذه الصورة
وان كان اليقين من اجزاء علة حدوث الشك ولكن لو علمنا بمقتضى الشك لصدق علينا
انا نقضنا اليقين بالشك لا باليقين كما انه لو علمنا باستمرار الحكم الى حدوث مزيل معلوم
ثم شككنا في وجوده فحصل لنا الشك في وجود الحكم المعلوم اليقين وعملنا بمقتضى الشك لصدق
علينا ذلك القول فمن ادعى الفرق فلا بد له من بيانه المقدمة الثالثة في نقل ما افاده
استاد الكل وحيد العصر في شرح الدروس اذ هو غاية ما يحصل البراهين من الافكار قال شيخ
بعض الناظرين في كلامه ما فهم منه وكرر في الفائدة ونظر في الفائدة فلا بد لمن الناظر ان يعيد اولى
وكرره بعد اخرى فان ظهر عليه بعد ذلك الاعتراض فاقول الجواد قد يكبو والصارم قد ينبو وان
انه سبحانه مما تردد في الخبر كن لما لا نرجو ارجى منك لما نرجو قال قده عند شرح كلام الشهيد
قدس سره ويجزي ذو الجهات الثلث بخبر القول بعدم الاجزاء والروايات الواردة بالمسح بثلثة
احجار والحجر الواحد لا يتحقق ثلثة احجار واستصحاب حكم النجاسة حتى يعلم المطهر شرعا وثبت بذلك

الم

سندها

المسح بثلثة احجار لم يعلم المطهر الشرعي وحسنة ابن مغيرة وموثقة ابن يعقوب لا يخرجان عن
الاصل لعدم تخصيص شيء منهما خصوصا مع معارضتهما بالروايات الاخر الواردة بالمسح بثلثة
احجار واصل البراءة بعد ثبوت حكم النجاسة ووجوب ازالتها لا يجري لما عرفت لو اراد بالحسنة
ما رواه عن ابي الحسن ع قال قلت له للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى ما ثمة الحديث وبالموثقة ما رواه
عن ابي عبد الله ع قال قلت لابي عبد الله ع الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط
او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط الحديث ثم قال قده بعد منع حجية الاستصحاب اعلم ان القوم
ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه وهو ينقسم الى قسمين باعتبار
انقسام الحكم المأخوذ فيه الى شرعي وغيره فالاول مثل ما اذا ثبت حكم شرعي كنجاسة ثوب او بدن
مثلا في زمان فيقولون ان بعد ذلك الزمان يجب الحكم بالنجاسة اذا لم يحصل اليقين بما يرفعها
والثاني مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان ففي بعد ذلك الزمان ايضا يحكم برطوبته ما لم يعلم
الجفاف فذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط واستدل كل من الفريقين
بدلائل مذكورة في محلها كلها قاصرة عن افادة المرام كما يظهر عند التأمل فيها ولم نتعرض لذكرها هنا
بل نشير الى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب فنقول ان الظاهر ان الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية
فيه اصلا بكلا قسميه اذ لا دليل عليه تاما لا عقلا ولا نقلا نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر وهو
ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا
معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا فحينئذ اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود
ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده والدليل على حجيته امران الاول ان ذلك
الحكم اما وضعي او اقتضائي او تخييري ولما كان الاول ايضا عند التحقيق يرجع اليهما ينحصر في الاخيرين
وعلى التقديرين يثبت ما ذكرنا اما على الاول فلانه اذا كان امرا او نهيا بفعل الى غاية مثلا فعند
الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن
العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا

وهو المطلوب واما على الثاني فالامر كذلك لان الاصح في الثاني ما ورد في الروايات من ان اليقين لا
ينقض بالشك فان قلت هذا لا يدل على حجية المعنى الذي ذكرته كذلك بل يدل على حجية ما ذكره القوم
لانه اذا حصل اليقين في زمان ينبغي ان لا ينقض في زمان آخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه
ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد
بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في
زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا عروض شك وهو ظاهر فان قلت هل الشك في
كون الشيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه
ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء
وشككنا في صدقها على شيء آخر فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما
ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الآخر ايضا مزيله
ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره اذ الدليل الاول ليس بجار فيه لعدم ثبوت حكم
العقل في مثل هذه الصورة خصوصا مع ورود بعض الروايات الدالة على عدم المؤاخذة بما لا يعلم
والدليل الثاني الحق انه لا يخلو من اجمال وغاية ما يسلم منه اثبات الحكم في الصورة التي
ذكرناها وان كان فيه ايضا بعض المناقشات لكنه لا يخلو من تأييد للدليل الاول فتأمل فان
قلت الاستصحاب الذي يدعونه فيما نحن فيه وانت قد منعته الظاهر انه من قبيل ما اعترفت بحجيته
لان حكم النجاسة ثابت ما لم يحصل مطهر شرعي اجماعا وههنا لم يحصل الظن المعتبر شرعا بوجود
المطهر لان حسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب ليستا بحجة شرعية خصوصا مع معارضتهما
بالروايات كما تقدم فغاية الامر حصول الشك بوجود المطهر وهو لا ينقض اليقين كما ذكرت فما وجه
النظر فيه قلت كونه من قبيل الثاني ممنوع اذ لا دليل على ان النجاسة باقية ما لم يحصل مطهر شرعي وما
ذكره من الاجماع غير معلوم لان غاية ما اجمعوا عليه ان مثل المتغوط لا تصح الصلوة معه مثلا لا بد من
الماء والتمسح بالاحجار الثلاثة متعددة ولا يتمسح بحجر واحد وهذا الاجماع لا يثبت له

للاجماع

الاجماع على ثبوت حكم النجاسة حتى يحدث شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع
مطهرا فلا يكون من قبيل ما ذكرنا فان قلت هب انه ليس داخلا تحت الاستصحاب المذكور ولكن نقول
انه قد ثبت بالاجماع وجوب شيء على المتغوط في الواقع وهو مردد بين ان يكون المسح بثلثة احجار
متعددة او الاعم منه ومن المسح بجوانب حجر واحد فما لم يأت بالاول لم يحصل اليقين بالامتثال و
الخروج عن العهدة فيكون الاتيان به واجبا قلت الاجماع على وجوب شيء معين في الواقع
مبهم في نظرنا بحيث لو لم نأت بذلك الشيء المعين لاستحق العقاب ممنوع بل الاجماع على ان
ترك الامرين معا سبب لاستحقاق العقاب فيجب ان لا يتركهما والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع
على وجوب شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم
بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعين المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي
الشك في وجوده وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية
المعلومة ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب
شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم
بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم
عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك
الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا
حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا
عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا
تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص
مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص آخر على ان ذلك الواجب شيء آخر او ذهب بعض الامة الى وجوب
شيء والآخرون الى وجوب شيء آخر دونه وظهر بالنص او الاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين
معا سبب لاستحقاق العقاب فح لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر

الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امارة او تباينا بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية
هذا مجمل القول في هذا المقام وعليك بالتأمل في خصوصيات الموارد واستنباط احكامها عن
هذه الاصول وعدم ترجيع ما يجب رعايته عند تعارض المعارضات والله الهادي الى سواء
الطريق الرابع في كلامه قدس سره مواضع للتأمل والمحصل لاباس بالاشارة اليها الاول في قوله
فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يشتغل التكليف الى الدليل فلا ايراد عليه لان هذا
الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم في الواقع مع الشك في تحققه تعيينا نقضا لزمان لا يتخفى
منه وهذا هو الذي اجرى القوم فيه الاستصحاب بانه اما ان يجزم في الصورة التي هي نهاية
تحقق الحكم في قطعة من الزمان وكذلك ايضا من القطع في تحققه في زمان يكون بحدوث
الغاية فيه وعدم حدوثها مشتبها بين عندنا كذلك نجزم بتحقق الحكم في زمان لا يمكن تحققه
الا فيه وكذلك ايضا من القطع في تحققه في زمان متصل بذلك الزمان لاحتمال وجود
رافع لجزء من اجزاء علة الوجود وعدمه وكما انه في صورة الشك في الصورة الاولى يكون الدليل
مجملا لانه يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم فيه وان يراد منه عدم
وجوده فيه كذلك حال الدليل في الصورة الاخرى ايضا وعلى هذا نقول لو لم يشتغل التكليف
المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج من العهدة ولو اشتغل لحصل القطع به لان في زمان
الشك ان كان الواقع وجود الحكم فقد فعلنا ما كان علينا من التكليف وان كان الواقع عدمه
فقد خرجنا بما فعلنا في زمان القطع من العهدة وذلك بان تحصيل القطع او الظن بالامتثال
انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف وفي زمان الشك ليس شيء منهما حاصلا ولو شك
بان الشك انما هو في اول النظر وانما مع ملاحظة اليقين السابق فالحاصل هو الظن ببقاء التكليف
فيكون المرجح موجودا فالدليل المذكور ونحن كما نطالبهم بدليل على حصول هذا الظن نطالب به قدس
سره ايضا والظاهر ان بناء كلامه على ان اليقين يشغل الذمة اذا حصل فلا بد من اليقين
او الظن بالبراءة ولا اقل من الظن وان هذا يقين يشغل الذمة بعينه بعروض الشك في البراءة

شكوكا فيه

شكوكا فيه ايضا وقد اذعن الاجماع على هذا ايضا الثاني قوله لان اليقين بحكم في زمان
ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا عروض شك وهو ظاهر لان اليقين بوجود الشيء
في زمان يدل على وجود جميع ما يتوقف عليه ذلك الشيء فلولا عروض الشك في ارتفاع
جزء من اجزاء ما يتوقف عليه لكان الظن بوجوده بوجود علته التامة وقد اشرنا الى ما قلنا
في المقدمة الثانية ايضا الثالث قوله فاذا الدليل الاول فيه عرفت ان الدليل جار فيما
هو اعم من هذا الرابع قوله لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة فيه انه يمكن
الدليل العقلي على وجوب تحصيل الظن او اليقين بالبراءة بعد حصول اليقين بشغل الذمة
وجميع هذه الصور مشتركة في اليقين بالاشتغال والشك في البراءة نعم سبب الشك في بعض
الصور هو الشك في انه هل له غاية ام لا وفي البعض بعد القطع بان له مزيلا هو الشك
المزيل او الغاية ومردده وبظنها بين اشياء ثم انه قد يحكم على ما يشتمله انشاء الله تعالى
بانه اذا ثبت الحكم في الجملة مع الشك في انه ثابت دائما او في بعض الاوقات الى غاية معينة
محدودة او لا فيستصحب الى ان يعلم المزيل المحتمل بحث فيه لانه لا ينقض اليقين بالشك وهذا
يدل على ما ادعيناه من الشركة في ما قال الخامس قوله والحاصل الى آخره في هذا اعتراض
عليه بانه قدس سره حصر ما يجري فيه الاستصحاب بالمعنى الذي قاله في صورة واحدة في آخر
كلامه مع انه ذكر ههنا صورة اربعة واجيب بان ما ذكره اولا على سبيل التمثيل واما قوله
واما اذا لم يكن الى غاية فيثبت ما ذكرناه من كون تكليف المخبر الخبرية قدس
ولده قدس سره في حاشيته عند شرح قول الشهيد ره ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه به
وهو هذا وتوجيهه ان الاستصحاب لا دليل على حجيته عقلا وما تمسكوا به ضعيف وغاية
ما يتمسك فيها ما ورد في بعض الروايات الصحيحة ان اليقين لا ينقض بالشك ابدا وانه ينقضه
بيقين آخر مثله ولا يخفى انه لا يتم حجة الاحتجاج بالخبر في مثل هذا الحكم وعلم منها انباه
على ان هذا الحكم الظاهر انه من الاصول فيشكل التمسك بالخبر الواحد في الاصول ان سلم

جواز التمسك بدون الفروع بقول الظاهر ابدا لانه لا يظهر شموله للامور الخارجية مثل رطوبة
الثوب ونحوها اذ يجدان يكون مرادهم بيان الحكم ومثل هذه الامور الذي ليس حكما شرعيا
وان كان يمكن ان يصير منشا لحكم شرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج به فيها و
هذا ما قيل ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا حجية به ثم بعد تخصيصه بالاحكام الشرعية
نقول الامر على وجهين احدهما ان يثبت حكم شرعي في مورد خاص باعتبار حال يعلم من خارج
ان زوال تلك الحال لا يستلزم زوال ذلك الحكم والاخر ان يثبت باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك
مثال الاول اذا ثبت نجاسة ثوب خاص باعتبار ملاقات البول بان يستدل عليها بان هذا
شيء لاقاه البول وكل ما لاقاه البول نجس فهذا نجس والحكم الشرعي النجاسة وثبوته باعتبار
حال هو ملاقات البول وقد علم من خارج ضرورة او اجماعا او غيره ذلك بانه لا يزول النجاسة
بزوال الملاقات فقط ومثال الثاني ما نحن بصدده فانه ثبت وجوب الاجتناب عن الاناء
المخصوص باعتبار انه شيء يعلم وقوع النجاسة فيه بعينه وكل شيء كذلك يجب الاجتناب
عنه ثم يعلم بدليل من خارج ان زوال ذلك الوصف الذي يحصل باعتباره زوال المعلوم فيه
بعينه لا دخل له في زوال الحكم وعلى هذا نقول شمول الخبر للقسم الاول ظاهر فيمكن التمسك
بالاستصحاب فيه واما القسم الثاني فلا فالتمسك فيه مشكل فان قلت بعد ما علم في القسم الاول
انه لا يزول الحكم بزوال الوصف فاي حاجة الى التمسك بالاستصحاب واي فائدة فيما ورد في
الاخبار بان اليقين لا ينقض الا بيقين مثله قلت القسم الاول على وجهين احدهما ان يثبت ان الحكم
مثل النجاسة بعد ملاقات النجس حاصل ما لم يرد عليها الماء على الوجه المعتبر في الشرع ومع هذا
ان عند حصول الشك بورود الماء لا يحكم بزوال النجاسة والاخر ان يعلم ثبوت الحكم في الجملة
بعد زوال الوصف لكن لم يعلم انه ثابت دائما او في بعض الاوقات الى غاية معينة محدودة
الا ان فائدته مرجح انه اذا ثبت الحكم في الجملة يستصحب الى ان يعلم المزيل ثم لا يخفى ان العرق الذي
ذكرنا من ان اثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشكل مع انضمام انه في القسم الثاني لم يبلغ مبلغه

فالقسم

خال الشرع متن

في القسم الاول وان اليقين لا ينقض بالشك قد يقال ان ظاهره ان يكون اليقين حاصلا لولا
الشك باعتبار دليل دال على الحكم وفي صورة ما نحن فيه اذ لو فرض عدم دليل عليه لكان ينقض
اليقين حقيقة باعتبار عدم الدليل الذي هو دليل العدم لا الشك كانه يصير في زيادة موقع الشك
ينبغي رعاية الاحتياط في كل من القسمين في الامور الخارجية ايضا **قوله** ثم ان خال الشرع قد
ذكر ان الغزالي لم يجوز استصحاب الحال الذي يفعل بحجية استصحاب الاجماع في محل الخلاف لعدم
اطلاق نقل النظر قال العلامة في النهاية قال الغزالي المستصحب ان اقر بانه لم يقم دليلا في المسألة
بل قال انا نافيه ولا دليل على النافي فنبين وجوب الدليل على النافي وان ظن انه اقام
دليلا فقد اخطأ فانا نقول انما استدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه وهو ان كان لفظ
الشارع فلا بد من بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج لا عند وجوده وان دل بعمومه
على دوامها عند العدم والوجود معا كان ذلك تمسكا بالعموم فيجب اظهاره دليل التخصيص وان كان
بالاجماع فالاجماع انما انعقد على دوام الصلوة عند العدم دون الوجود ولو كان الاجماع
شاملا لحال الوجود كان المخالف له خارقا للاجماع كما ان المخالف في انقطاع الصلوة عند
هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق للاجماع لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب
انعقد مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على
حال العدم المجمع عليه بعلة جامعة فاما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء الجامع فهو محال وهذا
كما ان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع
فكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم فانتفى الاجماع عند الوجود وهذه الدقيقة هو ان كل
دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا
اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان المخالف
مقر بان العموم يتناول بصيغته محل الخلاف فان قوله لا صيام لمن لم يبيت يشمل بصيغته
صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول اسلم شمول الصيغة لكني اخصه بدليل فعليه الدليل

ونصالحا لما لايلزم شمول الاجماع محل الخلاف لا خلاف الاجماع مع الخلاف ولا يبطل قول
الصيغة مع الدليل لهذه وقد يجب التنبه لما قال لان قبل الاجماع بجزم الخلاف فكيف يجمع
بالخلاف اجاب بان هذا الخلاف يجزم بالاجماع وان لم تكن الحال فلا خارقة للاجماع لان
الاجماع انما انعقد على حال العدم لا على حال الوجود وقد زال الوجود بالعدم فبطل الدليل لا
بما قال دليل صحة الشروع دال على الدوام الى ان يجوز دليل على الانقطاع لانا نقول ليس ذلك
الدليل الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند العدم فان كان نصا فينبغي ان ينظر
هل يتناول حال الوجود ام لا فقال لم يكن واعلم ان يقول الاصل ان ما ثبت دام الى وجود قاطع
فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما اذا ثبت موت زيد او بناء دار
كان دوامه بنفسه لا لسبب لانا نقول هذا وهم باطل لان كل ما ثبت جاز دوامه وعدمه فلا بد
لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على ان الميت لا يحيى والدار لا
ينهدم بعد البناء الا بهادم او طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما لو اخبر عن قعود الامير
للاكل ومعه خوله الدار ولم يدل العادة على دوام هذه الاحوال فانا لا نقضي بدوامها فكذا اخبر الشرع
عن دوام الصلوة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع وجوده فيفتقر دوامها الى دليل آخر فان
اراد به دليل الدوام فلم وقد بينا انها هو على الثبوت بعينها وكذا ان اراد به ما يوجب ظن بقاء
الحكم بالحكم لا يعقوب ان الدليل دل على الثبوت في الزمان الثاني والحالة الثانية بالنصوص
فاذ عن لاجلها الفقيه بالثبوت فيهما اذ لو كان كذلك لما كان محتاجا الى الاستصحاب بل يعني
ان الفقيه يحصول الظن له بالبقاء فهلم ان المراد بالكتاب والسنة هو الدوام فلا بد من
كون الدليل مطلقا غير مقيد بالدوام وعدمه بحيث لا ينافي قبل النظر لهما واما ان ظن الوجود في
ثاني الحال لا بد له من موجب نحن نقول به واما انه حاصل العادة او غيره فلا نسلم لان دعوانا
ان حصول الظن بالبقاء بعد القطع بالوجود وان لم يقطع بدوامه وعدم دوامه ما يجار فلا
يقبل المنع وانما يتوجه المنع على دعوى حصوله من مجرد القطع بالوجود ونحن لا نقول به ثم انك

اذا

وهو القبك بثبوت ما ثبت في وقت وطال بقائه على ظن بقائه بعد ذلك الوقت وفي غير ذلك الحال فيقال ان الامر الفلاني قد كان ولم يعلم
عدمه وكل ما هو كذلك فهو باق وقد اختلف فيه العلماء بينهم فنفاه جماعة واثبته اخرى واختار منا العلامة ونسب اختياره الى الشيخ
المفيد ايضا ونحن والحق المرضي والاكثر منه

اذا تأملت القولين للغزالي علمت ان قوله بحجية استصحاب الحال وعدم حجية استصحاب حال الاجماع
نقيض مذهب الحجة لانه يبني قوله الثاني على انما هو اصول المنكرين لاستصحاب الحال كقولهم انا نقول
انما يدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه وكقولهم ان كل ما ثبت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه
من سبب ودليل سوى دليل الثبوت اللهم الا ان يجمع بين قوليه بان قوله بحجية استصحاب الحال ليس
مبنيا على ما جعله القوم دليلا من حصول الظن بل هو مبني على ان الروايات عليها كما سيظهر انشاء
والروايات لا تدل على حجية استصحاب الاجماع في محل الخلاف وبان يكون غرضه منع دلالة الدليل
على الدوام كونه بحيث لو علم او ظن بوجود المدلول في الزمان الثاني او الحالة الثانية لاجل حصول
هذا الظن لكان محل الدليل على ارادة الدوام ممكنا واما الاجماع فليس كذلك لانه ينافيه الخلاف
فكيف يدل على كون المختلف فيه مجمعا عليه كما يرشد اليه قوله والاجماع ينافيه نفس الخلاف اذ لا
اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا ينافيه ويمكن ان يكون غرضه من
قوله فلا بد من سبب الرد على من ادعى ان علة الدوام هو مجرد تحقق الشيء في الواقع وان الاذعان
به يحصل من مجرد العلم بالتحقق مرة مع علمه بانه ليس الامر كذلك وان الاذعان والظن بالبقاء لا بد
له من امر اخر ايضا كالعادة او امارة او غيرها **قوله** وهو التمسك بثبوت ما ثبت الخ هذا التعريف
كاكثر التعاريف لا يخلو عن مسامحة لان الاستصحاب هو ما يتمسك به وليس هو التمسك اولا
ولا ثانيا كما هو الامر حقيقة وكان منهم من يذكر الحال اكثر بالوقت كما من شرح التذكرة كما قال
شيخنا البهائي قدس سره حيث قال هو اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمان
الاول نظرا الى ان تغير الحال يعتبر الوقت مثلا زمان او وقوع الوقت مثلا وهذا هو الظاهر
والمراد من الحيثية شارح المختصر بان اصله ومنهم من يعبر عنه فقال هو معنى استصحاب الحال ان الحكم
الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في حجيته على
اقوال فمن ظن البقاء فعندها العدم امارة اياه فاكثر المحققين كالمرتضى والشيخ والغزالي على
حجيته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى حجيته بين ان يكون

حجة المثبتين ان ما تحقق وجوده ولم يظن طرو مزيل له فانه يحصل الظن ببقائه وبانه ثبت الاجماع على اعتباره في بعض المسائل فيكون
حجة وجه انه بناء على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت والمسائل التي ذكروها ليس مما نحن فيه كما ستطلع عليه وحجة منه

الثاني فيها اصليا كالبقاء لبقاء القلعة في كونه رضا بالم يمكن الركوع واجبة عليه والاصل بقاؤها
او حكما شرعيا كشك فيما الشافعية في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا
والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه لنا ان ما تحقق وجوده او عدمه في حال ولم
يطرء معارض مزيل له فانه يلزم ظن بقائه وهذا امر ضروري ولولا حصول هذا الظن لما
للعاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراثة او تجارة ولا ارسال
الودائع والهدايا من بلد الى بلد بعيد ولا القراض والديون ولولا الظن لكان ذلك سفها
واذا ثبت الظن فهو متبع شرعا قوله ره حجة المثبتين الخ لقد احسن ره في التادية عن حجة المثبت
وعن الاعتراض عليه حيث ان المثبت ما زاد على دعوى الظن والمعترض على عدم اعتباره
قوله ره والمسائل التي ذكروها الخ اقول قال المحقق في اصوله الوجه الثالث عمل الفقهاء باستصحاب
الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في مواضع الخلاف فيثبت العمل به اما
الاول فكمن تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذا لو كان بالعكس ومن تيقن
طهارة ثوبه وكذا اليقين على الشيء يعمل بخلافها ومن يشهد بشهادة تبنى على بقائها حتى
يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة يحكم ببقاء النكاح ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث
وما ذاك الا لاستصحاب حال الحياة وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب اقول لا يخفى
ان هذه المسائل واشباهها مما لا خلاف فيه قد يتوهم فيها عمل اليقين السابق ولكنه مجرده لا يكفي
لاثبات حجية الاستصحاب مطلقا اذ ربما كان لهم دليل آخر دلهم على لزومه في تلك المسائل او في
تلك المسائل وان لم يكن دليلهم على الفتوى فيها حصول الظن بحاصل بقاء ما قد كان حتى يقال
ان هذا لو كان موجبا للحكم لكان موجبا اينما وجد ويقال ان الاستصحاب لما ثبت اعتباره
في بعض المسائل ثبت في الكل حيث لا قائل بالفرق الاجماع اذ لا قائل بالفصل ولكن الظاهر
ان العامة لا دليل لهم في اثبات تلك المسائل الا الاستصحاب فعلى هذا يتوجه على هذا الدليل
قبلهم بانا نعرض عن قاعدة الخاصة فنقول انا عمل الاحاديث ويجيء انشاء الله بطلان اعتبار هذا البناء

ولكنها

ولكنها لا تدل على ابتناء ذلك البناء على حصول الظن بالبقاء من اليقين بالوجود اللهم الا ان يدعى
من الخارج بل يدل على ان الشك في الوجود لا يرفع اليقين السابق ويظهر منه ان مع الظن بالعدم
يبني على اليقين السابق بالطريق الاولى لا يضره الشك لان كل موارد الاستصحاب التي يثبتون فيها
الحكم به لا بد من يقين سابق فيها ينبغي التنبيه على ان من قال بجواز اتباع الظن في الاحكام
الشرعية قد اقول بحجية هو من الاتباع ظاهرا لمن تتبع الكتاب والاخبار المتواترة بالمعنى فبعد
ظهور ضعف حجج المثبت يظهر ان الاصل عدم الجواز الا ما دل القاطع على جواز العمل به فتنبها
لما ذكره العلامة ره في النهاية من قوله انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو
بديهي البطلان اقول الظاهر ان مراده بالوجوب العقلي اي ما يحكم به العقل كما ذكره ره من مراده
من قوله وهو بديهي البطلان انه قبيح لا يجوز فعله بالبديهة وليس مراده من الوجوب المعنى
المقابل للامكان والامتناع كما يوهمه ظاهر قوله وهو بديهي البطلان لان مثل هذه العبارة
تستعمل في المحالات والقبيح لا يمكن ان يكون من الافعال الاختيارية وفيما استدل ره في موضع
آخر على وجوب العمل بالراجح من الدليلين بقوله لو لم يعمل به لزم العمل بالمرجوح وهو قبيح عقلا لترجيح
المرجوح على الراجح والظاهر ان المراد في الموضعين شيء واحد والجواب عن هذا الدليل بعد
حمل المعنى على الظن اما ان يراد منه الافتاء او عمله بنفسه فكل منهما يتصف بالراجحية والمرجوحية
لا بمعنى المظنونية والموهومية بل بمعنى حسنه العقلي او الشرعي وعدمه اذ لا كون الفعل
او الترك اولى عند الفاعل لداع وغرض فان اراد بالعمل الافتاء او بالراجح المظنون وبالمرجوح
الموهوم مع قطع النظر عن كون الافتاء بالمظنون راجحا وبالموهوم مرجوحا بالمعنى الذي ذكرنا
فلا نسلم قبح الافتاء بالموهوم اذ ربما كان مستحسنا عند العقل كما اذا كان المظنون الايجاب وكان
الفعل مستلزما للمشقة او بعيها اذا كان الافتاء بالترك مستلزما لرفع تلك المشقة والمضرة مع علم
الضرر في الترك وكان الافتاء مع ذلك العرض المتعلق لا يفعل الا ان الافتاء انما يقطع او يظن
بالموهوم بحيث كذا فيكون بقبحها الا انا نقول لكلامنا هذا على تقدير علم ملاحظة حال الفعل الافتا

من جهة بعضه ونجهه وحجابه وان اراد بالاقتضاء ايضا ذكاء مقصوده ان نفس الاقتضاء
بالمظنون راجح عند العقل مخص بنتم ما ذكره بالموهوم فيحج لبيان حاصل الدليل ان الاقتضاء
بالمظنون لو لم يكن واجبا عند العقل كان الاقتضاء بالموهوم واجبا عنده مع انه مرجوح يقبح
فعله عند العقل فنقول لا نسلم حكم العقل بلزوم الاقتضاء مطلقا لا بالمظنون ولا بالموهوم نعم
يحكم العقل بان الاقتضاء لو كان واجبا لكان هو الاقتضاء بالمظنون والملازمة انما تفرع على
تقدير لزوم الاقتضاء اما بالمظنون او الموهوم وان اراد بالوجوب الشرعي بناء على انه يجب
على المقلد الاقتضاء اجماعا اما بالمظنون او الموهوم فان كان الاول ثبت المطلوب وان كان
الثاني لزم وجوب الامر بالقبيح فالجواب ان الاخباريين رحمهم الله وهم من اهل الاجماع
يقولون الاقتضاء انما يجب بالمقطوع به واما غيره فالتوقف والاحتياط فلا يتم مطلوبه وتم
على الاقتضاء حال العمل نفيه ومنها ما استنبط من احتجاج ابن سريج وما تداوله ويجوز لوجوب
العمل بخبر الواحد فاستفيد منها ما يجري في وجوب العمل بالظن وهو ان مخالفة ما ظنه المجتهد
حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب والجواب على ما استفاد من كلام المحقق
في اصوله وبحث العمل بالاخبار هو منع ان مخالفة الظن مظنة الضرر بعد ان علمنا انه وجب
نصب الدلالة من الشارع على ما يتوجه التكليف به وانما الضرر يعتقد في الحجية ثم ما ذكره
منقوض بخبر الفاسق بل بخبر الكافر فان الظن يحصل عند خبره ولا يقبل ولا الاجماع
لقلنا به لانا نقول يجب منع ما طرد هذه الحجة ولعل بطلانه لان الدليل العقلي لا يتخلف
يجب مطابقته وعلى ما نقل من شارح المختصر بعد عرض جمال الملتزم والترديد في جهات
على هذا الشرح هو منع الوجوب بل هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فالمسلم في العقليات
العرفية المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل لا يستقل بمعرفة
حكم العقليات دون الشرعيات اقول الحق منع هذه الحجة بين الوجوب مع الظن ثم النظر الى
من يقول بالوجوب مع الاحتمال ومنها ما استفاد من كلام صاحب المعالم وهو ان باب القطع

بالاحكام

ويجوز الثاني ان الاحكام الشرعية لا تثبت الا بالادلة المنصوبة من قبل الشارع ولا استصحاب ليس منها والتحقيق المقام لا بد من ايراد كلام يتضح
به حقيقة الحال فنقول الاحكام الشرعية تنقسم الى ستة اقسام الاول والثاني الاحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل والترك وهي
الحرام والمكروه والخامس الاحكام التخييرية الدالة على الاباحة والسادس الاحكام الوضعية كالحكم على الشيء بانه سبب لامر او شرط له او مانع
عنه منه

بالاحكام الشرعية الغير الضرورية مسدود في زماننا اذ الموجود منها لا يفيد غير الظن
واذا تحقق انسداد باب القطع كان التكليف بغير الظن محالا وبعد حصوره وقال المحشي على
ما نقل عنه ويرد عليه ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل
بالظن فيها حتى يجوز ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او
اجماع يحكم به وما لم يحصل العلم به يحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع
على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت التكليف علينا الا بالعلم به او الظن يقوم
على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز
العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد الظن فانه قد يظهر انتقاضها هاهنا بمعارض الظن الحاصل
من اخبار الآحاد وغيرها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا
به ولا يكون الظن به ومما يؤكده ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما يحصل العلم
به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كفعل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه
مقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلاة
الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان
باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر او الاخفات
فلا حرج لنا في فعل ايهما شئنا وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا انتهى وفيه
ويجوز الثالث انه ثبت ان الاحكام الخمسة ثبتت لموضوعاتها من افعال المكلفين واما علمها
والشرع كاشف واما بنفس جعل الشارع واما ثبوتها عند المجتهد فان كان بدليل قطعي فلا يحتاج
للاحتياج الى نصب الشارع اياه ولا نسلم انه مستفاد من الحكم والاقتضاء بوجوب تحصيله مع
القطع بانه حكم بوجوبه وان كان بدليل ظني فمن يظن ان القاطع ولعل ان ما به يحصل للمجتهد
الظن بالحكم حجة منصوبة من قبل الشارع فبها ثبت كان او استصحابا او غيرهما فالكلام معروف
هذه الدعوى والحق انها دعوى بلا دليل ومن يقول بان العمل بالظن منوع منه فهو الاصل الا

والمضايقة ينبغي ان الخطاب بالموضوع اخل في الحكم الشرعي ثم لا يتعين باخص بصدده الظاهر فيه هذا فاذا ورد دليل طلب شيء بلا تقييد لما كان يكون
موقتا الا على الاول ان يكون وجوب ذلك الشيء وتعدده في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثابتا بدليل الامر فالشك في ثبوت ذلك
الحكم في الزمان الثاني بالنفي او بالثبوت في الزمان الاول حتى يكون استصحابا وهو ظاهر وعلى الثاني ايضا كذلك اذا قلنا بافادته الا
التكرار الا فمقتضى المكلف مشغولا حتى ياتي به في اي زمان كان ونسبة اجزاء الزمان بالنسبة واحدة في كونه ادا وفي كل جزء منها لو
قلنا بان الامر للفور او لا **متن**

ثم الوجه الذليل يمنع كون الاستصحاب حجة بعنوان الادلة قطعا ان حاصل هذا الحجر منع
كون الاستصحاب المفيد للظن دليلا مستقلا من قبل الشارع مخرجا من الاصل الثابت وهو عدم
جواز اتباع الظن في الاحكام الشرعية وهذا المنع متوجه ولكن بحمد الله تعالى لما كان
الدليل الحجية فالنظر بعض الشارحين في حجية على عدم حجية الاستصحاب للاستصحاب على عدم
افادته الظن وقد عرفنا ان خلاف الوجدان وعلى تقديره فللمنع بدلالة الاخبار على الحجية
البناء على اليقين السابق مع الشك وبه يثبت المطلق كما يظهر انشاء الله **قوله** ره والمضايقة الخ
قد استقر راي المحققين على ان الخطاب الموضوع جعل الخطاب الشرعي وان كون الشيء سببا
او ليس هو الحكم من وجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء كما هو الاستاد اليه من شرح
التدروس **قوله** ره وعلى الاول الخ اقول فيه يكون الامر موقتا او اول وقته واخره معلوما ولكنه
بعرض الشك في حدوث الاخر والغاية ويرجع المجتهد في اثبات الوجوب او الندب او الحكم
بها او الحكم بعدمها عند عروض الشك الى دليل عقلي او نقلي من ذلك الامر كما ظهر مما نقلناه
الاستاد قدس سره ويتضح ايضا ما نقول بعد انشاء الله فيتضح لما تقدم وشرحنا لما افاده الحكم
ره منه لا يحصر الدليل في الاستصحاب بل يجوز اثبات الحكم بغيره ايضا كما ظهر ايضا مما نقلناه
دعوى عدم حجيته ان الاستصحاب حجة فقد علم ما فيها من المقدمة الثانية لا يقال لا يمكن حمل كلام
المحقق ره على انه مرضه ان اثبات الاحكام الشرعية في الواقع لا طريق اليه الا من قبل الشارع
انما لان الاحكام انما هو بجعله ووضعه او لان نقول كما يشعر عن الواقع لانا نقول من يقول
بقول بهذا القول ايضا انما النزاع في حصول الظن بالوجود في الزمان الثاني من اليقين السابق
ثم في اعتبار ذلك الظن لحكم العقيد بالوجود في ذلك الزمان وتقدم في المقدمة الثانية
تفصيل القول في طرق الثبوت والاثبات فتذكر **قوله** ره وعلى الثاني الخ اقول لا بد من استيفاء
الاقسام في المجلد ليتضح المثال ان كان في الكلام بعض التكرار فنقول بعد فرض كون التكليف
منجزا ومطلوبا كالعلم بالغاية اما لا كما مر من شرح الدروس الامر اما موقتا او لا وعلى التقدير

فاما ان نعلم ان الحكم لا مزيل له او نشك فلا ندري هل له مزيل ام لا او نعلم ان له مزيلا وعلى
التقدير الاخير فاما ان لا نعلم انه ما هو او نعلم وعلى هذين التقديرين فاما ان نعلم وقت حدة
ووقت عدمه او نشك فيه فرض الوقت لا بد من اخر وغاية فاما ان لا نعلمها او نعلمها وعلى التقدير
فاما ان نكون غافلين بحدوث الغاية او شاكين فيه ففي جميع هذه الصور لا يعلم من الا
اشتغال الذمة عند عروض الشك في بقاء التكليف مثلا الوقت الذي يعلم غايته او مزيله مع
الشك في حدوثهما ومرض الامر الذي يعلم اشتغال الذمة في الزمان الذي يعلم عدم حدوث
شيء من الامر واما وجوب الاتيان بالمامور به عند الشك في بقاء التكليف اللازم الشك في
حدوثهما فلا يكون غير الامر اذ القدر المعلوم منه هو الوجوب في زمان خاص معين في الواقع
منته الى غاية معينة اما الحدوث امارة اما مع الشك في حدوثها المستلزم ذلك الحدوث
لرفع التكليف المستفاد من الامر فلا بد من دليل اخر وهو اما ما افاده الاستاد ره او غيره واما
الاستصحاب المذكور كما لعزم وتفريع على ما ذكرنا باقي الاقسام واذا نالت جميع الاقسام وحيث
بعضها مما لا يجري فيه الدليل العقلي الذي ذكره الوحيد البهبهاني قدس سره على بعض الوجوه ان الحكم
اجل الاستصحاب فيه بالمعنى المشهور كما اذا لم يفد الامر فرع ولا تكرار او سواء كان موقتا ام لا فانما
يستفاد منه هو لزوم الاتيان بالمامور به مرة لا تكون المرة مرادا بل لان ايجاد الحقيقة لا يمكن
في اقل منها فلو اتى المكلف بها في الوقت او مع العمر يخرج عن التكليف المقطوع به والتكليف
بالزائد مشكوك فيه من اول الامر فلا يجري فيه ما افاده قدس سره لان الاجماع انما هو على لزوم
تحصيل البراءة عن المقطوع به اذا طرء الشك لا عن التكليف الذي لم يكن قطعيا قط وانت بعد
ما عرفت ما ذكرناه ظهر لك ما في قول المحقق ره فالمستصحب في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني
بالنص فما في قوله وعلى الثاني ايضا كذلك وذلك لانه لا يمكن ان يفيد الامر الغير الموقت التكرار
وان يجعل الشارع التكليف بلا تحصيل لنا الشك في حدوثه فانه لا يمكن الحكم ببقاء التكليف
لاجل الامر وكذا ما في قوله الا فمقتضى المكلف مشغولا الى اخره ما افاده ره لان النص انما دل على شغل

والتوهم بان الامر اذا كان للفور يكون من قبيل الوقت المضيق اشتباه جر بحتى على المتأمل فهذا ايضا ليس من الاستصحاب في شيء ولا يمكن ان
يرى بان اثبات الحكم في القسم الاول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا لم يقل به احد ولا يجوز اجماعا وكذا الكلام في النهي بل هو
اولى بعدم توهم الاستصحاب فيه لان مطلقه يفيد التكرار والتحريم ايضا كما في الاحكام الخمسة الجزئية من الاحكام الوضعية لا يتصور
فيها الاستدلال بالاستصحاب واما الاحكام الخمسة الوضعية فاذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الاحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر
والكسوف لوجوب صلوته والزلزلة لصلوتها والايجاب والقبول لاباحة التصرفات والاستمتاعات في الملك والنكاح وفيه لتحريم ام الزوجة
والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلوة الى غيره فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هي على الاطلاق كما في الايجاب والقبول
فان سببيته على نحو خاص وهو الدوام الى ان يتحقق مزيل وكذا الزلزلة او في وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتا و
كالكسوف والحيض ونحوهما مما يكون السبب
وقتا للحكم فان السببية في هذه الاشياء
على نحو لحو فانها اسباب للحكم في اوقات
معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب
في شيء فان ثبوت الحكم في شيء من اجزاء
الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت
في جزء اخر بل نسبته الى السبب في اقتضاء الحكم
في كل جزء نسبة واحدة وكذا الكلام في
الشرط والمانع فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب
المختلف فيه لا يكون الا في الاحكام التي
اعتبر الاسباب والشرط والموانع للاحكام
الخمسة من حيث انها كذلك ووضح في
الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها كما في
ذات الحكم المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره
من قبل نفسه فانه يجب الاجتناب عنه
في الصلوة لوجوبه قبل زوال التغير فان
مرجعه الى ان النجاسة كانت ثابتة قبل
زوال التغير فيكون كذلك بعده وبين في
المتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة
ان صلوته كانت صحيحة قبل الوجدان فكذا
بعده اي كان مكلفا ومامورا بالصلوة
بتيممه قبله فكذا بعده فان مرجعه الى انه
كان متطهرا قبل وجدان الماء وكذا بعده
والطهارة من الشروط فالحق مع قطع
النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب
لان العلم بوجود السبب او الشرط او المانع
في وقت متن

قوله الذمة في الجملة ولا دلالة له على صورة الشك في حدوث المزيل وارتفاع التكليف
قوله والتوهم الخ لعل ما سبق في بحث الفور والتراخي من مزاعم الحاشية بعينه فيما ذكره في نوع
قوله ولا يمكن ان يرى الخ الامر كما افاده قده لان فعل الموقت في خارج وقته يحتاج الى دليل
مستانف قوله قده وكذا الكلام في النهي الخ يظهر حاله من حال الامر بعد التأمل قوله قده كما في الاحكام
الخمسة الخ قد عرفت ان الاشارة راجع الوضعية الى الشرعية وسيأتي الدليل على الكل في باب
الاستصحاب المختلف فيه نظيرين من تضاعيف كلامنا قوله قده وفيه لتحريم ام الزوجة يعني ان
الشارع جعل الايجاب والقبول في خصوص النكاح سببا لتحريم ام الزوجة قوله قده فينبغي
الخ نعم ينبغي ان ينظر الى الدليل فان افاد ان هذا الشيء سبب لهذا الحكم وانه يبقى بعده الى
مزيل ولا رافع له فانه لا احتياج الى الاستصحاب بل يعلم البقاء من الدليل وكذا ان افاد
انه ثابت الى ان يحصل للمكلف العلم بوجوب المزيل فيحكم بالثبوت في صورة الشك ايضا
واما اذا دل على ان هذا الشيء سبب لهذا الحكم الى ان يتحقق الشيء الفلاني في الواقع فحصل الشك
في تحققه فحصل الشك في بقاء التكليف فيحتاج الفقيه في الحكم بالبقاء الى الاستصحاب
لثبوت اخر قوله قده وكالكسوف والحيض الخ ليس السبب فيهما للحكم ايضا كالدلوك نعم الحكم
ثابت في مجموع زمان تحقق الكسوف والحيض قوله قده وجميع ذلك الخ نحن نعترف بان شرع
الحكم في شيء من اجزاء الزمان الواقعي ليس تابعا للثبوت الحكم في الجزء الاخر وانما نقول ان ثبات
الحكم واذا كان ثابتا في الجزء الذي فات فان الجزء الواقعي للزمان انما هو بعينه الاستصحاب
قوله قده فظهر مما ذكرنا الخ هذه العبارة فيها مسامحة لانها تشتمل على مقدمتين سلوق بالحاق
ولو سلم ان الاول هو عدم حجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية فثبت بما ذكره فلم يثبت
الثاني وهو حجيته في الاحكام الوضعية نعم ان ثبت فيثبت بما يقول بعده قوله قده فان
مرجعه الخ نحن نقول انما يقال ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال التغير فيكون ثابتا
بعده مرجعه الى ان وجوب الاجتناب كان ثابتا قبل فيكون ثابتا بعده وكذا نقول في المتيمم

لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في جزء ذلك الوقت كالا يخفى فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتا في جزء ذلك الوقت فالذي يقتضيه
النظر بدون ملاحظة الروايات انه اذا علم تحقق العلامة الوضعية تعلق الحكم بالمكلف واذا زال ذلك العلم بطرو شك بل وظن ايضا
يتوقف عن الحكم بثبوت الحكم الثابت اولا الا ان الظاهر من الاخبار انه اذا علم وجود شيء فانه يحكم به حتى يعلم زواله وروى زرارة في
الصحيح عن الباقر عم قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين
ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن
انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر فان اليقين
والشك عام او مطلق ينصرف الى العموم في مثل هذه المواضع بل صرح الشارح الرضي بان الجنس المعرف باللام او الاضافة للعموم واورد
ابن الحاجب في مختصره في الفاظ العموم
وغيره نقل خلافه غيره ثم ذكر الفاظا مختلف
في عمومها ومع ذلك لعل في ذلك فالظاهر
هنا العموم فانه قد استدل الامام عليه السلام
بعموم لا ينقض بالشك النوم بقوله متن

قوله قده لا يقتضي العلم بل ولا الظن اقول اما العلم فظاهر واما الظن فقد علم مما ذكرنا سابقا انه
قوله قده فالذي يقتضيه النظر الخ القول الكلي في السبب وغيره مع قطع النظر عن تحقق بعض
الاخبار الاتية في الرابع هو ان هذه الامور ان كانت عقلية فلا بد من وجود السبب والشرط
ومن عدم المانع عند وجود المسبب والمشروط وان كانت شرعية فقد يكون لها علاقة عقلية
ايضا مع المعلول وقد لا يكون وعلى الثاني لا يجب وجود السبب والشرط ولا عدم المانع
عند وجود المسبب والمشروط لان هذه الامور علامات ومعرفات لا علاقة لها مع المعلول
كعلاقة العلل العقلية معه فربما جعل الشارع حدوث شيء علامة وشرطا او مانعا ووضع
هذا الامر يحكم ايضا بوجود المعلول مثلا جعل التغير بالنجس سببا لنجاسة الماء فعند زواله
بنفسه تبقى النجاسة بخلاف ما على المشهور فالعلم بتحقق الحكم الوضعي في الزمان الثاني والظن
بها او الشك لا يحتاج بل يكفينا وجود السبب في الزمان الاول لاستصحاب بقائه وان علمنا
عدم السبب فتقول في المثال يثبت وجوب الاجتناب عن هذا الماء وقت التغير اذ يقتضي
ملزومية النجاسة فيستصحب وان علم عدم التغير وعلى الاول ان علمنا وجود السبب والشرط او الا
او عدم واحد منها في الزمان الثاني فيحصل تفتيش العلاقة العقلية وان لم نعلم واحدا منهما
فيجري الاستصحاب فيه فان شئت اجريته في الحكم الوضعي ثم يثبت لازمه وان شئت اجريته
ابتداء في الحكم الشرعي المعلوم تحققه في الزمان الاول فعلم ان الضابط في الاستصحاب هو
اليقين السابق او الظن ان اعتبرناه مع تجدد الشك معه في البقاء وكون الامر المعلوم
او المظنون اولا من الاحكام الوضعية او الشرعية ليس له دخل في الاستدلال على بقائه وعدمه
في الحال قوله قده بل ولا الظن اي اطلاق الظن بحيث يعمل به فهو حق عند من لا يعمل بمطلق الظن بل يعمل
بما اعتبره الشارع واما من يعمل به مطلقا فلا يحصل له العمل كما اوما اليه ايضا قوله قده الا
ان الظاهر من الاخبار الخ اقول اجزاء الحركة والزمان والسكون المنطبق عليها او بالجملة الامور
الغير القارة لا يجري فيها الاستصحاب لان ما هو كذلك لا يتم وجوده الا بعد شيء فشيئا

يحج

ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولو كان مراده انه لا ينقض يقين الوضوء ابدا بشك النوم منه

فكيف يمكن ان يبقى انه اذا وجد دتم وجوده نظن بقاؤه فتلبس المراد بالامر المتيقن من الوجود
الحكم عليه بالبقاء عند الشك بهذه الحركات والتكلفات عن الضلال المحتج بل الحالة التي حدث
بعدها سواء كانت معتبرة اعتبارية او حقيقية غير معلومة الناقضية عندنا لانها هي التي يحكم
ببقائها بعد الشك في وجودها وهي الطهارة في الحقيقة اذا عرفت هذا فنقول الدليل
العقلي تام على ان كل ما يمكن بقاؤه واذا وجدت فهو لا ينعدم الا بمزيل هو معلوم جزء من اجزاء
علته التامة كما مرت الاشارة اليه في المقدمة الثانية وقد يعبر عن هذا العدم بما لا ذوا
من الوجودات والعدمات والاشياء فقد تبين من تفحص الاخبار الواردة في هذا الباب بما
اول الدليل الشرعي على استمرار الشيء الى حدوث حال كذا وقت كذا كما مرتبا ان ارادوان الدليل
دل على ان الوضوء مثلا بالمعنى الذي ذكرنا الذي هو من موارد هذه الاخبار بل هو الاصل
اكثرها الواحد حدث فهو مستمر في الواقع في قطعة خاصة من الزمان ثم بعد تم يقطع بالمزيل بالجاهل
ليس مما يوجب بحكم ما الاخبار ليشهد بخلافه فلا ان المكلف قد يحدث الطهارة بحدث
من غير تراخ ومهلة نعم الغالب بقاء الطهارة دائما فان كثيرا المكلفين وان اراد ان الدليل دل
على انه تما يمكن بقاؤه الى حدوث المزيل وانه لا ينعدم الا به فقد عرفت ان جميع موارد
الاستصحاب لا بد ان يكون كذلك فظهر ان هذه الاخبار تدل على حكم كل شيء علم وجوده ثم
شك فيه سواء علم استمراره ام لا بل يكفيه احتمال الاستمرار واما ثانيا فان الاخبار الدالة على ان الوضوء
لا ينتقض الا بالحدث فلا يفيد اكثر من ان الوضوء من بلا اصل الحدث سواء ظن الاعلى بلا مهلة
او بعد حين والظاهر ان المتمسك انما هو التمسك بتلك الاخبار العقود التي ذكرها العلوم
انه لا انفصال لها بالصحيحة التي ذكرها فقدس سره في الشرح وسكوت الا الاخبار عليها
ولا الظاهر دون غيرها قوله ولا ينقض اليقين ابدا بالشك خص بعض الفضلاء في
رسالته المعمولة في الاستصحاب من فضل المحدثين الفاضل المجلسي قدس سره ما هذا لفظه
استدل به على حجية الاستصحاب مطلقا بان اليقين والشك جنسا معرفان باللام فيفيد

اق

ان العموم في كل يقين وشك يرد عليه اولا ان افادة المفرد المعرف باللام العموم ممنوع لان
اللام حقيقة في الجنس والعهد الخارجي مجاز في الاستغراق والعهد الذهني ولا يصار اليها
الا بقرينة وحيث لا عهد يصرف الى الجنس وثانيا ان هذا نوع للايجاب الكلي يتحقق في ضمن
ايجاب البعض وبعبارة اخرى النقض بالعموم محل مقصودكم لان المعرفة في سياق النفي
لا يفيد العموم بل لا بد لكم من اثبات الكلية حتى يفيد ذلك لكم الا ان يقال تاكيده بابدا
ذلك لانه يبعد ان يكون نفيا للنوع ولا نفي التأبيد في الزمان في البعض فالظاهر ان يكون
للتعميم في الافراد وفيه تامل ويمكن ان يستدل على العموم بوجه اخر هو ان قوله لا ينقض اليقين
ابدا بالشك بمنزلة الكبرى في الشكل الاول وصغريه انه على يقين من وضوءه ولا بد من كلية الكبرى
في هذا الشكل لينتج ويصير هكذا الوضوء بيقين وكل يقين لا ينقض بالشك ابدا فينتج ان هذا
الوضوء لا ينقض بالشك ابدا فان قلت هذا ينفعك في لام اليقين اذ به يحصل كلية الكبرى واما في
الشك فلا فانا هو ايضا يفيد الاستغراق لان الشك تابع اليقين لانه لا يحسن ان يقول
كل يقين لا ينقضه شك الوضوء مع انه لو كان كذلك لزم ان يقول ولكن ينقضه يقين اخر او شك
اخر لا يقين نقضا كما لا يخفى على المتامل لكن يرد عليه انه لا يلزم لكلية الكبرى تعميم اليقين بحيث
يشمل كل يقين بل يكفي التعميم في الوضوء بان يقال انه على يقين من الوضوء ولا ينقض يقين وضوء
بالشك فهذا اليقين لا ينتقض بالشك ولا يخفى ما فيه من البعد عن سياق الكلام وقال
شيخنا الشهيد رفع الله مقامه في الذكرى قولنا اليقين لا يرفعه الشك لا نعني به اجتماع
اليقين والشك في الزمان الواحد لامتناع ذلك ضرورة ان الشك في احد النقيضين يرفع
يقين الاخر بل المعنى به ان اليقين الذي في الزمان الاول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان
الثاني لاصالة بقاء ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه
كما هو مطرد في العبادات انتهى واورد عليه الشيخ البهائي طيب الله تربته بان قوله فيؤول
الى اجتماع الظن والشك في زمان واحد محل كلام اذ عند ملاحظة ذلك الاستصحاب ينقلب الشك

١٥٢

كان بعينا المقدمة الاولى مقالون الاستدلال العقلي يصوان يكون عاما وايضا فان حمل المعرف باللام هنا على العهد يحتاج الى قرينة مانعة
عن الحمل على الجنس ولبث مختصر قال الرضي في اوائل بحث المعرفة والنكرة وكل اسم دخله اللام لا يكون فيه علامة كونه بعضا من كل فينظر
ذلك الاسم فان لم يكن معه قرينة حالية ولا مقالية دالة على انه بعض مجهول من كل كقرينة الشرى الدالة على ان المشترى بعض في قولك
اشتر اللحم ولا دالة على انه بعض معين كما في قوله تعالى واجد على النار هدى فهي اللام التي جيء بها للتعريف اللفظي والاسم المحلى
بها لاستغراق الجنس ثم شرع في الاستدلال على وجوب حمله على الاستغراق ثم قال فعلى هذا قولك الماء طاهر اي كل الماء والنوم حدث
اي كل النوم والنوم حدث الكلام قرينة العضية لا لفظية ولا معنوية ثم ذكر قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا اي كل واحد منهم
وقال العلامة التفتازاني في المطول في بحث تعريف المسند اليه باللام اللفظ اذا دل على الحقيقة باعتبار وجودها في الخارج فاما ان
يكون لجميع الافراد او لبعضها اذ الماهية الموجودة
بينها في الخارج فاذا لم يكن للبعضية
المعهود بينها وجب ان يكون للجميع والى
هذا ينظر صاحب الكشاف حيث يطلق
لام الجنس على ما يفيد الاستغراق كما ذكر
في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر انه
الجنس وقال في قوله تعالى ان الله يحب
المحسنين ان اللام للجنس فيتناول كل
محسن فلا يحتاج الى تقدير العدم والمظاهر
صحيح في ان حمل لام الجنس على البعض
الى الدليل وحده على العموم ثم كيف
ان اليقين والشك مما لا يمكن اجتماعهما
في وقت واحد فالظاهر انه اذا تيقن وجود
ما يجب الحكم بوجوده الى ان يتحقق
خبر يعارضه وجعفر اخوى ابن زرارة
ايضا وفي اخرها قلت فان ظننت انه قد
اصابه ولم استيقن ذلك فنظرت فلم ارشيئا
ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد
الصلاة قلت لم ذلك قال لانك كنت على
يقين من طهارتك ثم شككت فليس
ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا
قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر
اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك
الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون
على يقين من طهارتك تمام الحديث

منه

فيصنه قوله قدس سره وثانيا الخ اي الشائع في الاستغراق الاستغراق الافرادي
كما قال الفاضل الشيرازي في حاشيته على الحاشية القديمة وايضا يرد عليه ما اورده
سابقا من انه يلزم خلو كلام الحكيم عن الفائدة والترجيح من غير مرجح وعلى ما حققنا لا يرد ما
افاده قدس سره بقوله وبعبارة اخرى الخ قوله قدس سره لكن يرد عليه انه لا يلزم الجبلة الكبرى
الخ فان قلت هذا الايراد يرد على الاستدلال الاول ايضا فلم لم يورده قلت لعل وجه عدم الايراد عليه
من بينها قد تواترها كما افاده خصوصا مع ملاحظة مجموع الروايات كما هو ديدن انتها العلماء رحمهم الله
انتهى كلام بعض الفضلاء اقول واورد العلامة الوحيد في حاشيته شرح اللمعة على صاحب المدارك
بعين العبارة وفيه تامل لانه اما ان يجعل وقت الحدث والطهارة واحدا كما جعل وقت اليقين
ووقت الشك واحدا فلا يكون اجتماع اليقين والشك سوى جعل الحدث والطهارة متعلقين
من الفعلين او الاثرين وان لم يجعل وقتهما واحدا فهو الجواب على ما ذكرناه سوى جعل الطهارة
من الفعلين او الاثرين فالاعتماد في الجواب على ان المراد بالحدث السبب لا الاثر مما لا ارتياب فيه
قوله قدس سره كان بعينا المقدمة الاولى اقول قد كتبت قبل العثور على ما في شرح التهذيب ما هو
هو هذه يحتمل ان يكون المطاعم وموجبا للوضوء عام من شك في النوم وتقرير الدليل هكذا
لا يجب الوضوء على هذا الشاك لانه على يقين من وضوئه وشك في الحدث ولا شيء من يقين
الوضوء ينقض بالشك في الحدث فان كان ما ذكره المقام احتمالا فلا شك انه احتمال مرجوح
والمرجوح ايضا لا ينقض الراجح ولكن الحق ان المراد هنا العموم قوله ويجعفر اخرى ابن زرارة وقد
الشيخ ره في زيادات الطهارة من التهذيب هكذا عنه عن حماد عن حريز عن زرارة قال
قلت اصاب ثوبي دم رعاف وغيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فاصبت وحضرت
الصلاة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلاة وتغسله
قلت فان لم اكن رايت موضعه وعلمت انه اصابه وطلبته فلم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال
تغسله وتعيد قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه

طرفي الشك ظنا والطرف الاخر وهما فلم يجتمع الشك والظن في الزمان الواحد كيف يجتمعان
والشك في احد النقيضين يرفع ظن الاخر كما يرفع تيقنه وهذا ظاهر فالمراد باليقين في قوله
ع لا ينقض اليقين ابدا بالشك اما اليقين او ما يشابه من الظن الذي هو متحصل من جهة القرائن
من الوضوء والمراد بالشك ما يحصل الكلفة في اول وهلة قبل الاستصحاب المذكور انتهى قال
صاحب المدارك المراد بالحدث هنا ما يترتب عليه الطهارة اعني نفس السبب لا الاثر الحاصل
من ذلك لتيقن حصوله بهذا المعنى لا ينافي الشك في وقوع الطهارة بعده وان اتحد وقتهما
انتهى وما ذكره ره لا يجري في الجزء الاخير كما سنحقق كلامه ومع انه فيه ما فيه قوله قدس سره
حيث لا عهد هنا فالحمل على الجنس ونحوه المنع من صرفه الى الجنس اذا لم يكن ثمة عهد كما ان حمل اللام الاستغراق
حيث قال في بحث المعرفة وكل اسم دخله اللام لا يكون فيه علامة البعضية الوجهية الشرعية فينظر
فان لم يكن معه قرينة لا حالية ولا مقالية دالة على بعض مجهول كقرينة الشرى في قولك اشتر
اللحم ولا دالة على بعض معين كما في قوله تعالى او اجد على النار هدى فهي اللام التي جيء بها
للتعريف اللفظي والاسم المحلى بها لاستغراق الجنس ثم علل ذلك بانه لما ثبت كون اللفظ ما لا بد
ماهية خارجية باعتبار تشخصاتها الخارجية لان الالفاظ موضوعة بازائها فلا بد من ان
يكون لبعض افرادها او جميعها واذا لم يكن دليل البعضية وجب كونه للكل فعلى هذا قولهم
الماء طاهر اي كل ما هو طاهر والنوم حدث اي كل النوم حدث اذ ليس في الكلام قرينة البعضية
لا لفظية ولا معنوية وعلى تقدير التسليم نقول ان الحجية تثبت المطلوب كما افاده جمال الملة
والدين طاب ثراه وصاحب المعالم ره وغيرهما رحمهم الله من ان الشارع اراد به الماهية الحقيقية
من حيث هي اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها الخارجي فان اريد
بعض غير معين لزم الترجيح من غير مرجح وخلو كلام الحكيم عن الفائدة فيجب العموم وعلى تقدير التسليم
نقول اذا لم يجز نقض جنس اليقين بالشك يلزم عدم جواز نقض فرد من افراد اليقين بالشك
لانه لو نقض فرد من افراد اليقين بالشك لزم نقض جنس اليقين بالشك لتحقق الجنس والحقيقة

وجهنا البصاحب لايمكن حمل البقيع على يقين طهارة الثوب والشك على الشك في نجاسة الثوب لا نعارض اصلا لما تروى في الكافي في باب
السهو في الفجر والمغرب والجمعة وفي الصحيح عن زرارة عن احدهما ع قال قلت له من لم يدر في اربع هو او في ثنتين وقد احرز ثنتين قال يركع
ركعتين الى ان قال ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على
اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وكالخبر عطا العجم عن حفص وفي التهذيب عن بكير قال قال لي ابو عبد الله ع
اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت وروى حماد في الموثق عن ابي عبد الله ع قال
كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر فاذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك وروى عبد الله بن سنان في الصحيح قال سأل رجل ابا عبد الله ع
وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا
تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه
وهو طاهر ولم تستيقن نجاسته فلا بأس
ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وا
روى ... في الصحيح قال سألت ابا جعفر ع
عن السمن والجبن م

زرارة في الغسلة ولا اعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك
ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم
ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين
من طهارتك قلت فهل علي ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد
ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك قلت ان رأيته في ثوبي وانا في الصلاة قال تنقض الصلاة
وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته وان لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة وغسلته
ثم بنيت على الصلاة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين
بالشك انتهى قوله ثم ترى عليه انه قد اصابها بعلم من حال الخبر الظن اصابتها انما يكون
كل ما يخبر شكوكا فيها مع العلم بالاصابة بالمحل فكره من قوله ثم حتى تكون الخ بعد غسل جميع
الثوب الا انه يقين مع الامعة ولعل المراد من قوله ثم تعيد ان شككت انه ان علمت الاصابة
وشككت في موضعها ولم تغسلها ثم انك رأيته في الصلاة تعيدها **قوله** ره وجهنا الخ
لا يمكن الخ بل يمكن كما امكن هناك بل هنا اولى لان الكلام صريح في ان المطلوب عدم وجوب اعادة
الصلاة فانه ادلة هكذا لا اعادة الصلاة لان الطهارة متيقنة والحدث مشكوك فلا تنقض
يقين الطهارة بالشك في الحدث وقوله ثم شككت من قول زرارة ره فان ظننت شاهد
على حكم الظن مع اليقين السابق **قوله** ره في الكافي الخ اقول الحديث تماما هكذا قال يركع
ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه واذا لم يدر في ثلث
هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين الى اخر ما
ذكره المصنف ره اقول يظهر من هذا الحديث ان الاصل هو البناء على اليقين مطلقا الا في صورة
صورتين كما نقلنا من شرح الوحيد قدس سره وارجاع ما في هذا الحديث الشريف الى الصورتين
ان امكن فانما يكون بتكلف مستغنى عنه **قوله** عليه السلام اياك ان تحدث الخ هذا الظاهر بشرطه
شرط الوضوء مع الشك في الحدث **قوله** عليه السلام كل شيء طاهر الخ فقه ما يفي لشرح هذا الحديث وما

يخرج في ارض المشركين بالروم اناكله فقال اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تأكل واما ما لم تعلم فكله حتى تعلم انه حرام وروى عبد الله بن سنان
في الصحيح قال قال ابو عبد الله ع كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وروى مسعدة بن صدقة
في الموثق عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته
وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى
يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة وروى يعلى في طرق الصادق ع كل ماء طاهر حتى تستيقن انه قذر لا يقال هذه الاخبار لا تخرج انما
تدل على حجية الاستصحاب في مواضع مخصوصة فلا تدل على حجية مطلق الاطلاق لانا نقول الحال على ما ذكرت من انه ورد هنا في موارد مخصوصة
الا ان العقل يحكم من بعض الاخبار الدالة على حجيته مطلقا ومن حكم الشارع به في مواضع مخصوصة كثيرة كحكمه باستصحاب الملك وجواز
الشهادة به حتى يعلم الرافع والبناء على
الاستصحاب في بقاء الليل والنهار
وعلم جواز قسمة تركة الغائب ولو مضى
زمان يظن عدم بقائه وعدم تزويج
زوجاته وجواز عتق العبد الآبق من
الكفارة الى غير ذلك مما لا يحصى كثيرة بان
الحكم بخصوص هذه المواضع بل لان
اليقين لا يرفعه الا يقين مثله **تمت**

انه ع لعل اراد والله يعلم ان حكم الله في جميع الاشياء مع الجهل بحالها الطهارة فيجوز استعمالها
ما لم يعلم القذارة فلو تبين انه احد لم يعلم نجاسة الكلب فحكم الله الواقعي في حقه جواز استعمال
جلدها ولحمها ولبنها والبناء والاكل وشربه بالنحو الكلي لجزئيه وحصول المعرفة من هذه الاشياء
في تعين هذا الحكم كما ان النجاسة الذاتية في تعين الحكم بالنجاسة والتحريم بالحاجة الى هذا الحديث
لشرح منه شيء وبيان ان حكم الله في الاشياء من حيث الطهارة ويحتمل ان يكون المراد ان كل شيء علم
طهارته من الشرع فهو طاهر يجوز استعماله فيما يشترط فيه الطهارة حتى يعلم عروض النجاسة
العرض البناء على اليقين السابق حتى يعلم ما يزيله فعلى هذا الشيء تحقق الواقع لا يتقرر
لا نه نجاسته بعد نجس بعض اهل العلم الجاهلية الاستعمال فيما يشترط فيه الا ان يكون قوله ع
فقد اخبر عن ان دخل الشك في علم انه اصابه والاحتمال الثاني في ترجيح منها ان نظفة الغنم مثلا طاهرة
في الواقع على الاول لا الثاني **قوله** يخرج الخ ظاهره ان المراد استعلام حال المطروح ويمكن ان
يكون المراد استعلام حال ما يباع مما في هذه الارض ويجلب منها اليها وعلى التقديرين
لا ينافي ان يكون فيها مسلم ويحتمل ان يكون هو المباشر للعمل **قوله** ره الا ان العقل الخ في كون مثل هذا
الحكم من العقل نظر في الاحكام الشرعية تأمل والظاهر كفاية بعض الاخبار الدالة على الحجية
مطلقا لهذا المطلب وان يجعل الحكم الحدسي من العقل مؤيدا وليست الاخبار منحصرة فيما ذكره
فقد نقل روايات اخر ايضا فيها رواه شيخ الطائفة قدس سره في امالي كتاب الصوم من
الحسن بن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من
رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية ومنها ما
رواه العلامة المجلسي ره في كتاب الطهارة من بحار الانوار في باب من تيقن شك في شيء من
افعال الوضوء من الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم بن يحيى
عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من
كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ومنها ما رواه الشيخ المفيد

وينبغي ان يعلم ان العمل بالاستصحاب شروطا الاول ان لا يكون هناك دليل شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني والا
فيتعين العمل بذلك الدليل اجماعا الثاني ان لا يتجدد في الوقت الثاني امر يوجب انتفاء الحكم الاول فالعامل بالاستصحاب ينبغي له
غاية الملاحظة في هذا الشرط مثلا في مسئلة من دخل في الصلوة بالتيمم ثم وجد الماء في اثناء الصلوة ينبغي للقائل بالبناء على التيمم و
اتمام الصلوة للاستصحاب ملاحظة النص الدال على ان التمكن من استعمال الماء ناقض للتيمم هل هو مطلق او عام بحيث يشمل هذه الصورة
اولا فان كان الاول فلا يجوز العمل بالاستصحاب لانه يرجع الى فقد الشرط الاول حقيقة والا فيتم التمسك به وفي مسئلة من طلق زوجته
المرضعة ثم وجدت بعد العدة من زوج اخر وحملت منه ولم ينقطع لبنها الحكم بان اللبن للزوج الاول للاستصحاب كما فعله المحقق
في الشرايع وغيره يتوقف على ملاحظة ما دل على ان لبن المرأة الحامل من الذي حملت منه هل يشمل هذه الصورة اولا فعلى الاول لا يصح الاستصحاب
لانا نعلم ان يتعين الحكم بالثاني [illegible]

وادا من الخصال قال ثنا احمد بن محمد [illegible] قال حدثنا ان امير المؤمنين عليه السلام علم اصحابه
في مجلس واحد اربعمائة باب مما يصلح المسلم في دينه ودنياه قال عليه السلام من كان على يقين فشك فليمض
على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ومنها ما نقل عن الخصال ايضا قال قال امير المؤمنين عليه السلام من كان
على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك قوله ره وينبغي ان يعلم الخ
اقول قد علمت مما ذكرناه لا سيما مما نقلناه من شرح المختصر ان المعتبر في الاستصحاب عدم الظن بحدوث
معارض يزيل الامر الثابت المعلوم في الزمان الاول فعلى هذا يكون الشروط التي اعتبرها المصنف
انما ذكرها [illegible] الاستصحاب او لوازم حقيقته [illegible] الا الشرط الرابع وهو
الحكم في الزمان الاول [illegible] فان الاستصحاب [illegible] واما الاربعة الباقية
فقولنا عدم الظن بحدوث معارض يزيل الامر الثابت يغني عنها والظاهر ان مراده ره انما ذكرها
للايضاح والتنبيه ودفع الغفلة قوله ره وعلى الثاني يتجه الخ اقول لا بد ان يكون اللبن
من احد الزوجين فان لم يكن من الثاني قطعا يكون من الاول قطعا فلا احتياج الى توسط الا
بل لا امكان يكون هذا اللبن مما يمكن ان يكون من الثاني وان يكون من الاول وحينئذ يعرض الشك
في بقاء اللبن الاول فيحكم به للاستصحاب قوله ره الثالث ان لا يكون الخ مراده ره في صورة التعارض
لا يعمل باحدهما الا بمرجح فان وجد فذاك والا فيتساقطان ويجب الرجوع الى دليل اخر [illegible]
جاء [illegible] النجاسة بالاستصحاب [illegible] من التعارض [illegible] بالمعارض [illegible]
[illegible]
السلب المطلق لان الذبح امر حادث مسبوق بالعدم [illegible] التذكية الشرعية وهذا
السلب [illegible] وجود الحيوان في الخارج [illegible]
والثاني فعلم المذبوحية بمعنى عدم الملكة وهذا يتحقق حين حيوة الحيوان [illegible] التذكية
والثالث [illegible] الحيوان [illegible] والرابع طهارة هذا الحيوان وطهارة جلده
[illegible] الحيوان طاهرا والخامس عدم الموت حتف الانف والسادس الموت حتف [illegible]

٢

لان النجاسة لم تكن ثابتة في الوقت الاول وهو وقت الحيوة والثاني ان عدم المذبوحية لازم لامرين الحيوة والموت حتف انفه والموجب للنجاسة
ليس هذا اللازم من حيث هو هو بل ملزومه الثاني اعني الموت حتف الانف فعدم المذبوحية لازم اعم لموجب النجاسة فعدم المذبوحية العارض للحيوة
مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف انفه والمعلوم ثبوته في الزمان الاول هو الاول لا الثاني [illegible] في الوقت الثاني
[illegible] من الاستصحاب [illegible] الموضوع [illegible] الاستصحاب [illegible]
[illegible] الضاحك المحقق بوجود زيد في الدار في الوقت الاول [illegible]
١٥٤ الخامس ان لا يكون هناك استصحاب اخر [illegible] ان الحكم بكون الحيوان [illegible]
الحكم بنجاسة [illegible] الحيوان [illegible] لا يجوز الحكم باستصحاب طهارة الماء ولا نجاسة الحيوان [illegible]

على ما فيه من التذكية وحتف الانف الاول من الثابتة التذكية والثاني الموت حتف الانف
المقابل للتذكية الشرعية والثالث طهارة ذلك الجلد من حيث هو جلد مسلوخ المسبية من التذكية
الشرعية والرابع نجاسة المسبية من الموت حتف الانف والنسبة بين العدمين هو العموم والخصوص
من حيث الصدق لان عدم الملكة لا يتحقق الا مع عدم وجود الموضوع بخلاف السلب المطلق [illegible]
الحيوة وعدم المذبوحية وعدم الموت حتف الانف هو ان يتحقق الحيوة مستلزم لتحققهما [illegible]
وتحققهما معا لا كل واحد منهما مستلزم للحيوة واما كل واحد منهما فتحقق عدم المذبوحية مستلزم
للحيوة لاجتماعه مع الموت حتف الانف وكذا عدم الموت حتف الانف لاجتماعه مع التذكية [illegible]
الحيوة والذبح والموت مطلقا المنافاة وكذا بين الذبح والموت حتف الانف اذا عرفت هذه
هذه فنقول عدم المذبوحية بالمعنيين قد علم تحققه حين حيوة الحيوان وشك في بعد بقاء
الاصل بقاء ما كان على ما كان فاذا بقي بعدها فلا بد ان يكون مع الموت حتف الانف للقطع
الحيوة بالموت مطلقا فهو مستلزم النجاسة ثم نقول تحقق عدم الموت حتف الانف معلوم قطعا
حين الحيوة والاصل بقاؤه فاذا بقي لا بد ان يكون مع التذكية وهي مستلزمة لطهارة الجلد
قوله ره لان النجاسة لم تكن ثابتة الخ قد عرفت مما قررناه ان القائل بالنجاسة لم يستدل عليها بثبوتها
في الزمان الاول بل استدل عليها ببقاء عدم المذبوحية الثابت حين الحيوة بل قلنا ايضا الا ان
ثبوته بمعنى السلب المطلق كاف في الاستدلال لان هذا المعنى العام بعد وجود الحيوان [illegible]
مع شيئين الحيوة والموت حتف الانف فالحكم ببقائه بعد الحيوة مستلزم لان يكون مع الموت
حتف الانف كما قررناه واما المعنى الخاص فلا يتحقق بعد الموت حتف الانف لانه لا يصدق على
الميتة انه غير مذبوح ومن شانه الذبح قوله ره فعدم المذبوحية العارض للحيوة الخ المغايرة
ممنوعة وعلى تقدير التسليم فبقاء ما كان حين الحيوة يكفينا قوله ره لا يجوز الحكم بالاستصحاب
طهارة الماء الخ قال الشهيد في تمهيد القواعد قاعدة اذا تعارض اصلان عمل بالارجح منهما [illegible]
بابرجحية فان تساويا خرج في المسئلة وجهان غالبا ولذلك تصور ثم قال ومنها مسئلة الصيد [illegible]

ولكن قد عرفت سابقا ان طهارة الاشياء لثبت بالاستصحاب وقت بل بالاصل يعني القاعدة المستفادة من الشرع وكذا النجاسة قبل
ثبوت الرافع الشرعي لان الحكم متوقع في الاخبار وبيان تطهير البعض بالغسل في الثوب والبدن والاناء واعادة الصلوة قبله وخصوص بعض في
بقاء النجاسة الى حين الغسل فيكون بقاء النجاسة الى حين الغسل بدليل لا الاخبار فلا يكون بالاستصحاب وكذا وقوع الامر باهراق الماء الكثير
النجس والنهي الظاهر في الدوام عن التوضي والشرب من الماء النجس وهو كالصريح في استمرار النجاسة وورود الامر في حق المربية الصبي بغسل
ثوبها في اليوم مرة وورود النهي عن الصلوة في الثوب المشترى من النصراني قبل غسله ونجمته فيه في خبر محمد بن اسمعيل بن بزيع حين
سأله عن الارض والسطح يصيبه البول وما اشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء قال كيف تطهر من غير ماء الحديث فذلك مما يدل على بقاء النجاسة
واذا كان بقاء النجاسة الى حين المطهر الشرعي منصوصا من الروايات فكيف يمكن القول بانه بالاستصحاب نعم بعض الامثلة المذكورة في
شرائط الاستصحاب فقد انضم اليه ما لم يخرج
عن الادلة وهو الاصل يعني القاعدة ...
للوضوء وقد يكون الشرائط اخر غير ما
ذكرنا لكن الجمع والحقيقة يرجع الى انتفاء
المعارض متن

في الماء القليل بعد بعينه بما يمكن ... ماشية اشتباه الموت الى الماء والخروج فان الاصل طهارة
الماء وتحريم الصيد حيث ان الاصل عدم حصول شرائط التذكية والاصلان متنافيان لان طهارة
الماء يقتضي عدم نجاسة الصيد المقتضي لعدم موته حتف انفه وتحريمه يقتضي عدم تذكيته المقتضي
لموته حتف انفه فالعمل بهما مشكل لانه انما يحصل اجتماع النقيضين بل نقيضه يحصل اجتماعه مع
نقيضه لانه ... الصيد باستلزم نجاسة الماء فلا يجامع الحكم بطهارته ... فلا يجامع تذكيته
وكذلك ترجيح احد الاصلين من غير مرجح ولا ريب انه مع ... جانب الاحتياط اولى انه لم يحضر الماء
الواجب استعماله بعينه ان يحتاط العبادة المشروطة بالطهارة ولا يجب ... ذلك الماء
ذلك وقد يقال ان العمل بالاصلين المتنافيين واقع في بعض المسائل كما لو ادعت الزوجة ... تزويج في
العقد في الاحرام فانه يحلف ... الطالبة بالنفقة ولا ... الزوج ... والفرق
بينه وبين ما نحن فيه لانه ... الزوجة بحكم ببطلان العقد فيعمل بمقتضاه والزوج بالعقد فيعمل
بمقتضاها واجتماع الحكمين المتنافيين في موضعين جائز واما في مسئلتنا فالعمل بالطهارة
يقتضي الحكم بعدم الموت حتف الانف والحكم بحرمة الحيوان يقتضي الحكم بالموت حتف الانف
من شخص واحد وهذا مما لا يجوز ثم اقول الظاهر ان ... البعضوية لان طهارة الماء يقتضي
عدم العلم بنجاسة الصيد المقتضي لعدم العلم بالموت حتف الانف لان قولهم كل شيء طاهر
حتى تعلم انه قذر معناه انه وان كان قذرا في الواقع فهو طاهر حتى تعلم القذارة وقولهم ع
لا تبالي ابول اصابه ام ماء اذا لم تعلم معناه انه طاهر وان كان بولا في الواقع اذا لم تعلم فيمكن
ان يحكم بالطهارة لعدم العلم بالنجاسة ويحكم بالحرمة لظن عدم التذكية المقتضي لظن النجاسة
قوله ره ولكن قد عرفت سابقا الخ يعني حكمنا بالطهارة من القاعدة وباستمرارها الى حدوث ما
جعله الشارع مزيلا لها ولكن بعد الشك في حدوث المزيل نحكم ببقائها ايضا الا بالاستصحاب
نعم هذا الاستصحاب يظهر من الروايات ايضا كما مر في كلام المصنف ره ايضا فلم يثبت الطهارة الا
وكذا نقول الروايات والدالة استمرار النجاسة الى حدوث المطهر الشرعي في الواقع ونحن لا نثبت

بالنسبة

١٥٥

وعدم العلم والظن بالانتفاء قال المحقق الاسترابادي في الفوائد المكية بعد ايراده الاخبار الدالة على الاستصحاب المذكور لا يقال هذه
القاعدة تقتضي جواز العمل بالاستصحاب في احكام الله تعالى كما ذهب اليه المفيد والعلامة من اصحابنا والشافعية قاطبة وتقتضي بطلان
قول اكثر علمائنا والحنفية بعدم جواز العمل به لانا نقول هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الاصوليين والفقهاء وقد اجبنا عنها في
الفوائد المدنية تارة بما محصله ان صور الاستصحاب المختلف فيها عند النظر الدقيق والتحقيق راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب
شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد
موضوع المسئلة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسئلتين فالذي سموه استصحابا راجع بالحقيقة الى اسراء حكم لموضوع الى موضوع
متحد معه بالذات مغاير له بالقيد والصفات ومن المعلوم عند الحكيم ان هذا المعنى غير معتبر شرعا وان القاعدة الشريفة المذكورة مخصوصة
بموارد ما ثبت استمرار الحكم الشرعي وكذا
الاصل اي الحالة التي لا تخلو شيء منها
كان عليها انما يعمل بها ما لم يظهر مخرج عنها
وقد ظهر في محل النزاع بيان ذلك انه
تواترت الاخبار عنهم بان كل ما يحتاج
اليه الامة الى يوم القيمة ورد فيه خطاب
وحكم حتى ارش الخدش وكثير مما ورد مخزون
عند اهل الذكر فعلم انه ورد في محل
النزاع احكام لا نعلمها بعينها و
تواترت الاخبار عنهم بحصر المسائل
في ثلاث امر بين رشده وبين غيه و
بين ذلك ... ما ليس هذا ولا ذاك و
يجب التوقف في الثالث ... كل
بالفاطمي ولا يخفى عليك ضعف هذين
الجوابين اما الاول فلانه ظاهر ان
الروايات بعدم نقض اليقين بالشك
انما صدرت بعد وصف الموضوع بان عرض
له امر يجوز العقل رفعه به كالخفقة
والخفقتين في الوضوء وظن اصابة النجاسة
لطهارة الثوب وليس الدم ...
بحدوث الشك فان سلم تبدل وصف الموضوع
في هذه المواضع يكون الاخبار المذكورة
حجة عليه ولا نقض الا ... الاستصحاب
الاشياء على وجود امر في وقت ... في
وقت اخر امر يجوز العقل ان يكون رافعا

بالاستصحاب بهذا الاعتبار بل يثبت بقاء النجاسة بعد الشك وحدوث المزيل الشرعي والروايات
لا تدل على حكم الشك قوله ره وعدم العلم والظن بالانتفاء يعني بانتفاء الحكم المعلوم وذلك ...
الثاني قوله ره فالمظهر الخ ان كان مراده ظهور الخروج في الواقع ... ما لم يحصل ... فلا نسلم عدم جواز
العمل بحجة هذا الظهور وان كان المراد ظهوره لنا فلعله لا يفيد قوله ره والا فنقض الا بالشك
ما قبل هذا الكلام كلام جيد للزاهي وهذا كلام حق متين قوله ره وقال بعض الفاضل الخ الواجب
انت اذا تذكرت ما اسلفناه من اول شرح المقدمة في ذكر الادلة العقلية الى هنا تفطنت ...
بيان ما ذكره المصنف ره العز الحسن قوله ره ولكن المقائل في قوله الى الثالث نظار السلم ره على
نفائه في نفسه بالحال في قول الشاهد الاستصحاب ... بل ينبغي ان يقول استصحاب الحال قوله
ره ولا يجدي تحقق الخلاف الخ اذا كان الاجماع حجة لانه كاشف عن قول المعصوم ع فالخلاف
يجب ... الاجتهاد في مقابلة النص بل ينبغي ... الحكم المجمع عليه كما افاده ره واذا كان
حجة بنفسه فالخلاف من غير ... كما سبق في قول العز الحسن قوله ره فالاول مقدمة الواجب لما
قسموا الواجب الى مطلق ومقيد وقالوا الواجب المطلق هو الذي لم يتقيد وجوبه بما يتوقف عليه
وجوده والواجب المقيد هو الذي قيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده والمراد بالوجود اعم من
نفسه ومن الوجود من حيث هو ... في نظر الامر كالصلوة وان جاز وجودها مع عدم الطهارة
ولكن وجودها من حيث هو ... عند الشارع لا يكون بدون الطهارة وقسموا مقدمة الواجب الى
مقدورة وغير مقدورة ولا شك ان الواجب بالنسبة الى مقدمة الغير المقدورة واجب مقيد لا
التكليف بالمحال والمقدمة المقدورة قد يكون سببا وقد يكون شرطا عقليا او عاديا او شرعيا
... السبب ... يكون عقليا ... تخلف المسبب عنه وقد يكون عاديا يمكن التخلف ...
العادة ... السبب بانه الذي يلزم من وجوده وجود المسبب لذاته ومن عدمه عدمه والشرط
بانه الذي يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده الوجود فان لم يكن وجود المشروط
بدونه عقلا ... عقليا او عادة ... او ان امكن ولكن لم يكن المشروط مع عدمه معتبرا

٩

للاول لا انا اذا حكم على امر موصوف بصفة بحيث يكون الحكم منوطا بالمركب من الموصوف والصفة جميعا ثم زالت الصفة في الوقت الثاني
فان الحكم ببقاء ذلك الحكم في الوقت الثاني مصرحة واما الثاني فلانا لا نم انه داخل في البحث بل هو داخل في البحث ومثله لان الاجماع
فالمعتبر ان حكم الشارع بانه الى ان يعلم زواله ولا يجعل له سببا للشك وهذا الظاهر وقالوا هذا الفاضل في الفوائد المدنية في اغلاط المتاخرين
من الفقهاء من جملتها ان كثيرا منهم زعموا ان قولهم لا ينقض يقينا بشك ابدا وانما تنقضه بيقين آخر جار في نفس احكامه تعالى
ومن جملتها ان بعضهم توهم ان قولهم كل شيء طاهر حتى تستيقن انه قذر يعم صورة الجهل بحكم الله تعالى فاذا لم نعلم ان نطفة الغنم طاهرة
او نجسة نحكم بطهارتها ومن المعلوم ان مرادهم ان كل صنف فيه طاهر وفيه نجس كالدم والبول واللحم والماء واللبن والجبن مما لم يميز
الشارع بين فرديه بعلامة فهو طاهر حتى تعلم انه نجس وكذلك كل صنف فيه حلال وحرام مما لم يميز الشارع بين فرديه بعلامة فهو حلال
حتى تعلم الحرام بعينه فتدعه انتهى كلامه
ولا يخفى عليك ما في كلامه فان قولهم
كل شيء طاهر حتى تستيقن انه قذر عام
شامل لما اذا كان الجهل بوصول النجاسة
او بانه في الشرع هل هو طاهر او نجس مع ان
الاول يستلزم الثاني الجاهل فان المسلم
اذا افاد ثوبه الذمي الذي يشرب الخمر
ويأكل لحم الخنزير ثم رده عليه فهو جاهل
بان مثل هذا الثوب الذي هو مظنة
النجاسة هل هو مما يجب التنزه عنه
في الصلوة ويحرم فيها ما يشترط بالطهارة ام لا
فهو جاهل بالحكم الشرعي مع انه عم
في الجواب فاعلم كلمة بانه ما لم يعلم
نجاسته فهو طاهر والفرق بين الجهل
بحكم الله تعالى اذا كان ناشئا عن الجهل
بوصول النجاسة وبينه اذا لم يكن كذلك
كالجهل بنجاسة نطفة الغنم مما لا يكاد
اثباته دليل عليه وايضا قد عرفت تمامه
في القسم الثالث ان الطهارة في جميع
ما لم يظهر نجاسته منها فاما مستفادة
من الشرع وايضا من فرق بين نطفة الغنم
وبين البول والدم واللحم وعين بها يحكم
ظاهرا بان النطفة ايضا منها طاهر
كنطفة غير ذي النفس ومنها نجس ومن
الصحيح الحكم بالطهارة فيها اذا وقع الشك
في فعل الغير هل هو طاهر او نجس

الشارع لم يبق من حيث بانه السبب كالدلوك لوجوب الظهر وكالصعود المكون على السطح وكالاحتياط
للاشتباه والشرط العقلي كالوكز للحج والعادي كغسل جزء من الراس لحصول العلم بغسل الوجه كما
قالوا والشرعي كالوضوء للصلوة ولم يتعرضوا للعلل الناقصة ولباقي اجزاء العلة التامة كرفع المانع
والعقد والظاهر انهم ادرجوها تحت الشرط واعتبر بعضهم في السبب اذا كان من افعال المكلفين ان
يكون مقدورا للعبد اما بان يتعلق به القدرة ابتداء او بتوسطه بتعلق بالسبب الذي هو فعل لو لم يكن كذلك لا
يتعلق به القدرة ابتداء اذا عرفت هذا فاعلم ان ههنا خلافين احدهما في ان ايجاب الواجب المطلق
هل يستلزم ايجاب مقدمته ام لا مع بناء المطلق على اطلاقه وقد يعبر عن البحث بان الامر بالشيء
هل هو امر بمقدمته ام لا وثانيهما ان ايجاب ذي المقدمة هل هو ايجاب لمقدمته ام لا فقيل بالوجوب
مطلقا سببا او شرطا شرعيا او غيره وهذا هو المشهور وقيل بالوجوب في السبب دون غيره وذهب
اليه الواقفية وبعض المتاخرين وعزى الى السيد المرتضى وانكره صاحب المعالم
وتبعه اكثر من تاخر عنه من الاعاظم وقالوا الظاهر عدم ثبوتها لانه رضي الله تعالى عنه قد صرح
لهذا الخلاف في مقام تحرير المسئلة كالذريعة والشافي وانما تعرض الخلاف الثاني كما سنذكره
ان شاء الله تعالى وكانهم لم يتاملوا في كلامه فزعموا انه تعرض الخلاف الاول فنسبوا اليه هذا
المذهب وقيل بعدمه مطلقا نقله بعضهم انه هذا يجري احتماله بمذهب الواحد وان الاجماع
وقع على خلافه وكانه لم يعتد بالمخالف لان كلام النهاية على ما نقل يوهم انه مذهب لبعضهم
حيث قال الوجوب الشرطي مطلقا يوجب وجوب الاتيان الا ان يكون مقدورا وقيل بوجوب السبب
دون الشرط وقيل لا يجبان وذهب ابن الحاجب الى الوجوب ان كان شرطا شرعيا دون غيره وفي بعض
شراح كلامه يتوهم منه انه يقول بالوجوب في السبب والشرط الشرعي دون غيرهما واما الخلاف الثاني
فانه اذا ورد امر مطلق بايجاب الفعل متعلق بشيء له مقدمة فهل هو مقيد في الواقع باتفاق وجود
المقدمة وان كان مطلقا في اللفظ ام هو مطلق في الواقع ايضا اما المشهور ان الخلاف ههنا
على وجهين الاول ان التكليف مطلق يجب الواقع بالنسبة الى المقدمة مطلقا سواء كان سببا

ادلته

١٥٦

في جميع الاشياء على الطهارة حتى يعلم بالنجاسة من غير تخصيص للعارض من حيث ان البناء على اصل الطهارة في نفس الاحكام من المسائل الاجتهادية
فحكم بنجاسة نطفة الغنم مثلا لذلك وكذا الكلام في الحلال والحرام فان قلت قولهم كل شيء طاهر حتى تستيقن انه قذر كذا في جواز البناء
الذي يحتاج اليه يرجعها الى التخصيص من عدم المعارض في ايضا على هذا يلزم معذورية من صلى مع البول مثلا عالما بانه بول غير الماكول
اذا جهل نجاسة البول يجب ان يكون المراد من الحديث معذورية الجاهل باصالة النجاسة لثوبه او بدنه او نحو ذلك لا معذورية
الجاهل مطلقا قلت اولا بانكار التزام معذورية الجاهل بالنجاسة مطلقا من غير تخصيص لجملة الروايات وثانيا بالتزام معذورية
الجاهل بالنجاسة مطلقا اذا كان غافلا عن الحكم بالكلية وعدم معذورية من جمع الحكم مثل نجاسة البول وان لم يحتفظ به بل
بانه التخصيص حتى يظهر عليه الحكم الواقعي او بعدم الاطلاع على النجاسة بسبب التخصيص فان مقتضى الحكم بالطهارة وثانيا بان ظاهر
هذا الحديث وان اقتضى عدم وجوب الفحص
مطلقا الا انه مخصوص بما دل على وجوب
الفحص عن العارض في حق المجتهد في
نفس الحكم حتى يجوز له الحكم بالطهارة
ودافعا بالتزام لزوم الفحص عن الجاهل
باصل النجاسة او باضافتها او لا من
موجبا الجهل بحكم الله لانه من قبيل الاول
فمن علم ان الخل النجاسة لا اشتباه فيه ثم
لا يلزمه الفحص عن ثوبه هل اصابته النجاسة
او لا وقد دل عليه بعض الروايات ومن
لم يعلم ذلك وظن نجاسة ثوبه لا يجب
ان يقال انه يلزمه السؤال ان كان عاميا
والفحص عن انه هل ورد الشرع بنجاسة
مثل ذلك او لا ان كان مجتهدا واعلم
ان الشهيد الاول قال في قواعده الشاملة
الاصل هو استصحاب ما سبق ويعتذر بـ
احدها استصحاب النفي في الحكم الشرعي
الا ان يرد دليل وهو المعبر عنه بالبراءة
الاصلية وثانيها استصحاب حكم العموم
الى ورود مخصص وحكم النص الى ورود
ناسخ وهو انما يتم بعد استقصاء البحث
عن المخصص والناسخ وثالثها استصحاب
حكم ثبت شرعا كالملك عند وجود سببه
وشغل الذمة عند اتلاف المال والتزام
الى ان يثبت رافعه ورابعها استصحاب

او شرطا شرعيا او غيره وقيل وهذا مذهب اكثر المتقدمين والمتاخرين الثاني انه مطلق في الواقع بالنسبة
الى السبب دون غيره بل بالنسبة الى غير السبب يحتمل الاطلاق والتقييد وهذا مختار السيد رضي
الله تعالى عنه مثلا اذا امرنا بالصعود الى السطح من غير تقييد باتفاق وجود نصب السلم فمن يقول
بالاول يقول لتحقق استحقاق العقاب والذم لو ترك النصب والصعود لقضاء رسول فالوجوب
المقدمة الواجب المطلق ام لا انه من يقول بالوجوب يقول بتحقق عقابين احدهما على ترك النصب
والثاني على ترك الصعود او بعقاب واحد على ترك النصب ومن لا يقول به يقول بتحقق عقاب
واحد على ترك الصعود ومن يقول بالثاني يقول بعدم تحقق ذم ولا عقاب الا اذا اتفق وجود نصب
السلم من المكلف من غير وصول قلنا بوجوب مقدمة الواجب المطلق ام لا لان الوجوب على هذا الفرض
مقيد بحصول الصعود بعد لا مع نزول ذلك فلا عقاب مع عدم اتفاق وجود النصب اتفاقا فلا عقاب
ههنا الا مع اتفاق وجود النصب ولا يجب تحصيل النصاب فكذا نصب السلم ايضا فحجة المشهور
في هذا الخلاف هو ان المولى اذا قال لعبده اسقني الماء من غير تقييد في اللفظ باتفاق وجود الماء
محصوره ولا قرينة على ذلك التقييد وكان السقي ممكنا بحصول الشيء وكان العبد قادرا على تحصيله ثم
لم يشتر ولم يسق يعد ذلك مستحقا للعقاب في العرف ولا يقبل عذره باتفاق لان اللفظ كان محتملا للاطلاق و
التقييد ولم يظهر احد الطرفين عنده لم يقبل عذره وذمه العقلاء وما ذلك الا لظهور الاطلاق
الواقعي من اللفظ ولو ادعى انه اذ لو كان ظاهرا في التقييد ويحتمل الاطلاق لعذره اهل اللسان بالماء
ذمه ويقبلون عذره بعدم اتفاق الشيء واحضار الماء واحتج السيد بان الواجب بالنسبة
الى مقدمته قسمان مطلق ومشروط فان الثاني مما لا مدخل فيه من الامر مطلق الوجوب وهو اعم من الوجوب
المطلق والمقيد ولا دلالة للعام على الخاص لكن الوجوب على تقدير تحقق الشرط لازم على التقديرين
ولهذا حكمنا به وقد عدم الشرط فكونه ضرورة مما لا يحكم به الا بدليل لاصالة البراءة واما الثاني فلان
ان يوجب على السبب شرطا اتفاق وجوده لان مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب فيتحقق
النية ولا يبقى فائدة التكليف ولهذا كلف بالصلوة لا الافعال الا بحيث انه يكلفنا الصلوة بشرط ان

٥٥١

حكم الاجماع في مواضع النزاع كما يقول الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء للاجماع على انه ناقض قبل هذا الخارج من غير مخرجه
الاصل فكل يتحقق دوام حق حيث يعارضه الاصل عليه ومثله قال الشهيد الثاني في كتاب تمهيد القواعد ولا يخفى عليك ان الحال
في القسم الاول فانه قد مر مفصلا وقد عرفت ايضا ان الثاني ليس من الاستصحاب واما الثالث فهو من الاستصحاب ولكن القائل به قليل
استصحاب حكم ثبت شرعا وتقييد الثبوت بالشرع من ظاهرهم لعموم ادلة الاستصحاب بحال غيره فتامل واما الرابع فيجري فيه ما يجري في
الثاني من خروجه عن الاستصحاب ان كان المجمع عليه الثبوت مطلقا والا فلا يجوز الاستصحاب وما قد يستدل به في بعض المسائل بان هذا
الحكم ثابت بالاجماع والاجماع انما هو الى هذا الوقت الخاص فلا دليل عليه فيما بعد فلم يكن الحكم فيما بعده ثابتا فهو من بيع فانه يجب
التفتيش من ثبت الحكم المجمع عليه هل هو محدود الى وقت ما او هو مطلق من غير حد فان كان الاول فلا استدلال الى الحجية والا فلا
ولا يجري يتحقق الخلاف في وقت ذلك
من الاجماع من غير حد ولا نه يصح حجة
على المخالف ثم اعلم ان حجية الاستصحاب
والعمل به ليس بمذهب للمفيد والعلامة
فقط من اصحابنا بل الظاهر انه مذهب الاكثر
كان من تتبع كتب الفروع يجد فيها في ابواب
العقود والايقاعات ما يظهر عليه ان مذهبهم
في الاغلب على الاستصحاب يشهد بذلك
شرح الشرائع للشهيد الثاني ره وقد
صرح الشهيد الاول في قواعده باعتباره
في مواضع منها في قاعدة اليقين ونسب
الشهيد الثاني اختياره في تمهيد القواعد
الى اكثر المحققين حيث قال قاعدة الاستصحاب
الحال حجة عند اكثر المحققين وقد يعبر عنه
بان الاصل في كل حادث تقديره في اقرب
زمان وبان الاصل بقاء ما كان على ما كان
القسم السابع التلازم بين الحكمين
فانه اذا ثبت تلازم حكمين وتحقق احدهما
فانه يدل على تحقق الحكم الاخر والتلازم
قد يكون مستفادا من الشرع كالتلازم بين القصر
في الصلوة والافطار في الصوم في السفر
المستفاد من قوله ع اذا افطرت قصرت
واذا قصرت افطرت وقد يكون مستفادا
من حكم العقل كايجاب الامر بالشيء
في وقت معين لا يزيد عليه يستلزم عدم

يكون متعلقا بالحجر في الزكوة والحج فيا ان الفرق بين الامر بيت والحج ليس بتام لا نسلم ان الثاني
انما هو مطلق الوجوب بل الوجوب المطلق للدليل الذي ذكرنا وقد نبهناك على غاية ما افاده
ولكم هو كون الاطلاق ظاهرا ولكن فيها معارض اصالة البراءة ومن ترجيح الظاهر على الاصل مطلقا
على مواضع معينة لا تتجه الا بهذا وجوابه على ما افاده بعض الاعاظم ره انه يطلق الظاهر على معنيين
احدهما ما يحصل به الظن بشهادة قرائن الاحوال والثاني اللفظ الذي يسبق منه المعنى الى
الذهن ويتبادر منه وان لم يكن نصا فيه وقد يطلق على هذا المعنى السابق الى الذهن ايضا
ولا خلاف بين القائلين بالعمل بظواهر الكتاب والسنة في تقديمه على الاصل وانما يتجه ما
ذكرتم في الظاهر بالمعنى الاول فظهر ان التشبث انما نشأ من اشتراك لفظ الظاهر بين المعنيين
على ان الكلام في المسئلة انما هو فيما يظهر من اللفظ كما يدل عليه كلام المستدل لانه يدعي
الاحتمال بين الاطلاق والتقييد ونحن ندعي الظهور في الاول فبعد تسليم الظهور يتم مطلوبنا
واما ان الظاهر هل هو مقدم على الاصل ام الاصل مقدم عليه فكلام خارج عما نحن فيه قطعا
ثم انه لو ما علمت ان المنشأ لهذا الخلاف انما يكون من المسائل المتعلقة بالالفاظ وهي مطلقا
دعوى الظهور في لفظ القطع يوجب العمل بالظاهر من جانب ودعوى الاحتمال من الاخر في
ومنع العمل على هذا التقدير هذا حاصل الخلاف الثاني يحرر جوابا واما ما قدمناه لان الخصم
قد لم يشعر به واما الكلام في الخلاف الاول المشهور فبعض الاجلة ان مقدمة الواجب التي
كلفنا بها لا ينفك عنها في تحقق الواجب ولا يعقل كون شيء مقدمة لاخر الا هذا المعنى فيمكن ان
يكون النزاع في معنى لفظي بناء على ان لفظ الامر يدل على وجوبها ولا التزام يتبين واما ادعى
وجوبها المستفاد من وجوبه عقلا او بحسب النظر الذي يحيد من اهل الذهن ثم ان معنى جوهر
المستفاد من وجوبه هو انه كونها مستلزمة لاصالة الخطاب المتعلق بذي المقدمة حتى يكون الا
بالكون على السطح مثلا امرا بنصب السلم ومقدمة انه من سبب وشرط او كونها مطلوبة تبعا
بالذات كالتي في المقدمة كذلك او ترتب الثواب والعقاب على فعلها كما سبق ذكره او غير ذلك

واما

الامر بصلاة في ذلك الوقت بعينه في الالزام الكلي نهى بالاطلاق وهو قبيح عقلا مع قطع النظر عن كونه منصوصا ايضا وهذا القسم
مما لا يتوقف حكم العقل فيه على ورود الخطاب الشرعي ويندرج فيه امور تعجب الظاهر فيه بذكرها ونبين ما هو الحق في كل منها
فالاول مقدمة الواجب وقد وقع الخلاف في ان وجوب الشيء هل يستلزم وجوب مقدمته اي ما يتوقف عليه ذلك الشيء اولا فقيل
بالتلازم مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل به اذا كانت المقدمة سببا لا غير وقيل به اذا كانت شرطا شرعيا لا غير والاول مذهب اكثر القدماء
والمحققين ولكن ادلتهم المنقولة مما لا يمكن التعويل عليها لضعفها **متن**

١٥٧

ولهذا تكلمنا على ادلتها لا على اصل المدعى كما ان كونه شاملا على معنى اذ كونها متعلقة للخطاب مرادة
ومطلوبة منا بالتبع بعنوان العقل او لا لان الشيء الذي تعلق به الخطاب الايجابي بالاصالة كما
مطلوب بالذات يحكم بان جميع ما يتوقف عليه وجود هذا الشيء في نفسه او وجوده المعتبر عند الامر
لا يجوز تركه من حيث هو مقدمة موقوف عليه فلا يخرج من الامر الاذن في تركه من حيث هو كذلك
وان كان في نفسه مباحا مأذونا فيه او منهيا محرما لانه يجوز ان لا يكون في شيء حين يجب الفعل
على تركه في نفسه لاجل هذا يكون مباحا عند الامر ويجوز ان لا يجوز منه الرخصة في الترك من
حيث هو مستلزم لترك المطلوب ومراده الحتمي وكذا يجوز ان يكون شيء واجبا في نفسه مطلوبا لذاته
عند الامر ومع ذلك لا يجوز الرخصة في الترك من حيث هو مقدمة للواجب الا اذا فسخ
العزيمة على الفعل ودفع ايجابه فكما يجوز في مثل هذا الواجب الشيء ان يكون ملتفتا اليه
بدون ان يكون معقولا لاحد وان يكون مرتبا عند الامر وان يكون مكروها عند الطبقة اذا
عرفت هذه الجملة فاعلم انه ان دعوى اللزوم البين بين الخطابين لا يتحقق الا بعد ثبوت ان عبارته
ظاهر فيها لانا نجد نا ما في اعلى اتحاد كيف ما يكون كذلك لا يليق ان يصير معركة للاراء وموردة
استدلال على عدم وجوب غير السبب فقال ان الله ابين لصيغة الامر دلالة على ايجاب ما لا يتم الواجب الا به
الثالث وهذا ظاهر انه وانت تعلم ان دعوى ظهور عدم دلالة الا لفظ انما يتضح اذا ادعي الخصم
اللزوم البين واما من قال به بعد ظاهر ايا انه عن جميع الاطلاقات التعبيرية والاحتجاجات
ويمكن ان يكون منشأ مخرج هذه الدعوى هو التجربة للذين اشرنا اليها الان مثل هذا الحكم
بالاسم اللزوم البين وقريب منه من هذه الدعوى دعوى ان الخطاب الى الكلام الموجه
الى الغير لانها مما يتعلق بها الاصالة فلذلك لان ما يمكن ان يكون من شعور به للامر المخاطب
لا يجوز ان يتعلق به خطابها بالاصالة لان معنى تعلق الخطاب به ليس الا ان المخاطب اراد منها
المخاطب على الخطاب وان كان معنى التراب لا شعور له بشيء كيف يمكن ان يريد انها منهم
وكذا دعوى لزوم كونها مرادة مطلوبة بالذات من الطلب والارادة ذي المقدمة بعنوان الفعل

بعيد ما خطر لكون ذي المقدمة مطلوبا بالذات يحكم بان من طلبه كذلك فقد طلب مقدمته
ايضا كذلك فظهر ان قولك انه لا يمكن ان يكون منبعثا من شيء يمكن ان يكون منبعثا معلوم البعض عند
من طلب المقدمة عجيب لو استدل به لرجوع من طلب ذي المقدمة لاجله ولا يخفى من الامور المطلوبة
بالذات كذلك وايضا فقد يكون مع الشعور بجزء [illegible] عند الامر بل يكره بعضهم بحيث لا يلائم الطبع
حتى ان الامر لو جرى [illegible] وجود ذي المقدمة من غير اثبات بقيد منه ولو طرأ في العادة النسخ
به من اثباتها وما هو كذلك انه لا يكون مرادا بالتبع لا بالذات اذ لا يكون ذكر مسألة ما اللازم
العقاب بنفسه والمطلوب بالذات يكون ذكر مسألة ما لا بنفسه واما دعوى ترتب الذم
والعقاب على تركهما فاعلم انهما اما يترتبان على الشيء لقبحه في نفسه واما من حيث الاطاعة
والعصيان الطريقين بنوع الخطر وههنا لا يلزم ان يترتب على ترك الواجب ومقدمته ذمان ولا ذم
على تركهما الا للقبح ولا العصيان لا يحكم العقل ايضا بلزوم عقابين او عقاب واحد على تركهما
اذ لا سبيل الى [illegible] التي [illegible] الا من جهة الشرع وليس هناك دليل على ان الشارع [illegible]
بعقابين ولا يمكن اثبات ترتبهما الا لاجل ان المقدمة واجبة لان الكلام [illegible] في ان يكون المراد
بوجوب المقدمة ترتب العقاب عليها في نفسها فلا يمكن اثباته بدونه واما عدم اصول الذمين ولا
الذم الواحد على تركهما القبح فلان كون الشيء مقدمة للشيء حسن لا يقتضي [illegible] المدح وما ذكر ان
من يستلزم لكونه في نفسه ايضا كذلك مع قطع النظر عن كونه وسيلة الى ذي المقدمة فالقول
بقبح [illegible] انما يكون لاستلزام تركه لترك ما هو حسن في نفسه ولا شك ان العاقل لا [illegible]
حد [illegible] واحد [illegible] متغايرين [illegible] هذا حاصل ما نقل عن [illegible] الاستاد الوحيد
الفاضل [illegible] هذه المسألة [illegible] على تقدير تسليم كون ترك المقدمة قبيحا ولو
للاستلزام المذكور يكون هناك قبحان [illegible] لكون [illegible] القبح في احدهما [illegible] متعلقة
بنفسه وفي الاخر متعلقة لا بسبب الرجحان القبح [illegible] ان يكون [illegible] على منع ترتب
الذم على كل قبح وان المسلم ترتبه على ما هو قبيح في نفسه لا على ما هو قبيح لاجل استلزامه القبيح

نفسه

نفسه ولا ريب ان القبيح في نفسه على هذا الفرض واحد فهو ترك ذي المقدمة اقول [illegible] يمكن
هذا على منع كون المستلزم للقبيح قبيحا لان القبيح ما يترتب على ارتكابه الذم وترك المقدمة لا
يترتب عليه الذم وان كان مستلزما لترك الواجب الذي يترتب عليه الذم اتفاقا فان اهل العرف
ان تارك الواجب لا ذم لتركه كل مقدمة من مقدماته بعنوان ترك كل واحد منها على الترك ومستلزم
اياه فاذا فرضنا ان مكلفا ترك كل المقدمات مرة ترك الواجب وفعل بعضها مرة ثانية مع ترك
البعض [illegible] ترك الواجب ايضا ثم فعل مرة ثالثة ما ترك وترك ما فعله [illegible] ايضا ترك الواجب
فلو كان تارك المقدمة مستحقا للذم كتارك ذي المقدمة لذم العقلاء ذلك المكلف على ترك كل
مقدمة مقدمة او على ترك المجموع مرة وعلى ترك بعض بعينه مرة ثانية وعلى ترك بعض غير ما ترك
سواء [illegible] ذما واحدا على نحو واحد في جميع المراتب وليس هذا الا لان تارك ما يستلزم
ذكر لترك الواجب لا يستحق الذم من هذه الجهة والذم المتحقق باتفاق العقلاء لا يجوز توجيهه
الى ترك المقدمة دون الواجب لانه لو كان كذلك لما كان ترك الواجب مثل الذم فلا يكون [illegible]
ولا الواجب واجبا ولان ترك مقدمته مستلزما لترك الذي هو قبيح فلا يكون هو ايضا قبيحا لان
انما كان لاجل استلزامه القبيح فلا يكون هناك قبح مطلقا هف واما الذم والعقاب على تركهما
لكونه معصية [illegible] ايضا [illegible] اذ لو كان تركها معصية الحكم العقلاء على من ترك مقدمة ما [illegible]
[illegible] بعدها [illegible] ظاهر انه ليس كذلك واما كون تركها [illegible] المفسدة فان كان
المراد بالمفسدة ترك الواجب لا اصل [illegible] المقدمة الذي تفوت مصلحة وجوده به فهذا [illegible] اقول
وليس محل النزاع اذ ليس [illegible] المقدمة الواجب لا [illegible] ما لا يتحقق مصلحة الواجب لا بفعله وتفوت بتركه
وان كان المراد [illegible] فلا يفهم من ايجاب [illegible] ان ترك مقدمته يشتمل على مفسدة كذا وكذا [illegible]
[illegible] ايضا لم [illegible] الاحتمال الاخير وحاصله ان من يوجب [illegible] ويطلب شيئا ارادة حتمية
ويقصد قصدا بالذات [illegible] لا ان المقصود [illegible] لا يتحقق [illegible] الا بها وان لم
[illegible] لا [illegible] منه [illegible] بفعل تلك المقدمات [illegible] ان [illegible] ان لم يوجد [illegible]

كما يتوقف على تقدير علم وجوب المقدمة بكون تركها جائزا فاذا تركت فان بقي التكليف بذي المقدمة حينئذ كان تكليفا بما لا يطاق والا لزم
خروج الواجب عن كونه واجبا وهو محال وهذا الدليل بجملة ادلتهم وعليه مدار ادلتهم والجواب ان هذا الواجب لا يخلو اما ان يكون
موقتا اولا وعلى الاول فان تضيق الوقت بحيث لو اشتغل بالمقدمة لا يمكن الاتيان بذي المقدمة الا بعد وقته كالحج في الحرم فحينئذ
علم بقاء التكليف قوله يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا قلنا نعم يلزم انه لا يكون الواجب الموقت واجبا بعد وقته ولا فساد فيه
فان الحج مثلا في غير ذي الحجة ليس واجبا فان قلت نحن نقول من استطاع الحج وترك المشي اليه بغير عذر وطلع عليه هلال ذي الحجة
وهو في بلد بعيد لا يمكنه ادراك الحج في هذه السنة ان يجب عليه الحج في هذه السنة يلزم تكليفه بالمحال عادة والا يلزم خروج
الواجب في وقته عن الوجوب قلنا لما كان وجوب الحج في هذه السنة في فرض محال عادة فالتكليف به حينئذ بمنزلة التكليف بما يمكن
نها بعد وقته فحينئذ علم بقاء التكليف
ح وليس الا خروج الواجب بعد وقته
عن الوجوب ولا استحالة فيه بل يتحقق
الاثم ح وان كان الوقت متسعا او لم
يكن الواجب موقتا فحينئذ بقاء التكليف
وليس تكليفا بالمحال لانه يمكن الاتيان
بالمقدمة بعد على انه يمكن منه

ولا يفعل شيئا ولا تخصيص في ترك ما يتوقف عليه بخصوص من الخصوص لاتفاق هذا ان بعض من
المقدمة او مقدمة ذي المقدمة لو قيل ان بعض تلك المقدمات او اللوازم غير مقدور كنا وكذا لو جوز
ان يفعل لم يكن له شعور بان المطلوب مقدمات ولوازم ولا بتلك المقدمات واللوازم ايضا فاذا
كان الامر على ما تقولون فلا تفعلوا هذا بالنسبة الى من يكون في حد العقلاء وكان من يحيط علمه
بجميع مقدمات الفعل ولوازمه فكونه مريدا لها ومطالبا اياها بالتبع ظاهر فظهر ان غاية ما يلزم على
هذا الاستدلال ان يكون الواجب على نهج ثم يترتب على تركه الذم والعقاب فهو الواجب الاصلي
وتشبه لا يترتب على تركه شيء منها وهو الواجب التبعي ولا ضير فيه ودعوى الاجماع على خلافه غير مسموع
لما مر مرارا ان الاجماع في المسائل الاصولية ليس مما يكشف عن دخول المعصوم ع في اقوال
المجتهدين قوله ره كالاتيان الخ لا يخفى ان المستدل بهذا الدليل ان اراد ان يثبت به الوجوب الاصلي
فلا ينهض حجة على من يقول بالوجوب التبعي كما قلناه اذ يمكن ان نمنع على تقدير عدم وجوب المقدمة
بالاصالة لا يلزم ان يكون تركها جائزا اذ يمكن ان يكون واجبا بالتبع والظاهر انهم ما كانوا مستشعرين
الى ان الوجوب قسمان كما ذكرناه بل حصروا الوجوب في الواجب بالاصالة وظنوا انه ما لم يجب
لا بد ان يكون جائز الترك عند الامر الموجب وبناء هذا الدليل واساسه على هذا الظن واما
نحن فنقول ان الامر الموجب في ترك مقدمة مطلوبه الحقيقي من حيث هي مقدمة له ينافي طلب
الحقيقي ثم لو ان ترك المكلف لاجل انه تعاقب على ترك الواجب حرز ذمة العقلاء ولبعد
هذا الاثم بعد ان ايجاب ذي المقدمة مستلزم لايجاب مقدمته بمعنى انه لا يجوز اهمال الكلف
ان اباحتها مستلزمة لاباحته قوله ره والجواب الخ اجاب صاحب المعالم عن هذا الدليل بما
توضيحه هو ان انتفاء بقاء التكليف يقول الكلام في المقدور ولا ان المفروض في ذي المقدمة
مقدورا والامر يتعلق به التكليف والمقدور لا يخرج عن المقدورية بسبب ترك مقدمته ثم
بعد وصل الامتناع بالغير بسبب اختيار ترك مقدمته كما لو اختار المكلف بعد فعل المقدمة ترك
الواجب اذا لم يكن المقدمة شرطا لما تركنا ان الواجب بعد اختيار تركه يصير ممتنعا من هذا الحد

الحر

[illegible]

المختار الترك متعذرا ولا يبقى التكليف بعد الحال وهذا انه تكليف بما لا يطاق لانه عبارة عن تكليف
بشيء ليس في قدرة المكلف اصلا وبالجملة كما ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار فكذا الا
لا ينافيه واما جواب ابيه فحاصله ان بعد ترك المقدمة باختياره لا يجعلوا ان يمكنه الرجوع عن اختيار
الترك الى اختيار الفعل لعدم الاتيان بالمقدمة ثم الواجب ولا فضل الاول باختيار بقاء التكليف
الامتناع بسبب الاختيار على التكليف بما لا يطاق كما ذكره ولو كان كذلك لم يتحقق على الحق
باختيار ما ترك ينبغي عليه الفعل وهذا انما يكون في الواجب المضيق او بعد الوقت وعلى الثاني
فخفاء عدم التكليف لا من بعد ما ترك المقدمة باختياره فهذا الواجب فيه او الواجب المقيد لا
يكون مكلفا به عند عدم حصول مقدمته مثلا اذا كنا على مسافة عشرة ايام الى مكة وحصل لنا الا
فالحج بالنسبة الى المشي واجب مطلق وهو مقدمة له لا مطلقا بل المشي الذي اذا حصل يمكن التكليف
بالاتيان بافعال الحج في اوقاتها وهو الذي يكون مبدأه اليوم الثامن والعشرين من ذي القعدة
فاذا تركناه في هذا اليوم فعينا بعد لا يمكن الاتيان بحيث يكون مبدأه ذلك اليوم لاستحالة اعادة
المعدوم وان ثبت ان الحج بالنسبة الى المشي مطلق وبالنسبة الى الزمان مقيد لانا امرنا بالحج
بشرط ان يكون هناك زمان لو مشى المكلف فيه الى مكة لادرك الحج وبعد مضي ذلك الزمان لا يتحقق
الشرط فلا يجب الحج ولكنه يستحق الاثم لو تعمد في تعطيله انه ترك الواجب بترك المقدمة التي كانت
قدرته وهو المشي حين حصول ما ليس مقيدا وهو بقاء الزمان المعين والتحقيق ان التكليف ان
كان عبارة عن الطلب الذي يكون الغرض منه حصول المكلف به في الواقع بحيث لو علم المكلف
امتثال الامر ان المكلف لا ياتي بالمكلف به اما لاختياره تركه او لامر اخر كما كلفه فالحق اختيار عدم
بقائه مع فرض اختيار المكلف ترك المقدمة حتى في الوقت المضيق والموسع والا وقت
او يبقى من العالم بعدم وقوع شيء ان يطلبه طلبا حتميا او يعجزه وان كان عبارة عن الطلب
الذي يكون الغرض منه الابتلاء والاختبار ليمتاز من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ويخرج
ما بالقوة من قبل المكلف الى الفعل ليترتب على كل منهما اثره من الثواب والعقاب فالحق

على انه يمكن جريان هذا الدليل على تقدير وجوب المقدمة ايضا اذا تركها المكلف فتامل واستدل ابن الحاجب على وجوب الشرط الشرعي بانه لو لم يجب لكان الاتي بالمشروط فقط اتيا بجميع ما امر به فيجب ان يكون صحيحا فيلزم خروج الشرط الشرعي عن كونه شرطا والجواب منع الملازمة لان المامور من الشرط لا اثبات الا بفعل الشرط فليس اتيا بجميع ما امر به على تقدير عدم الاتيان بالشرط لفوت وصف التوقف على الشرط ح بمعنى المستلزم اي واستلزام الطرفين مذكور في كتب الاصول كالعالم وجزء والمعرض منظر من الجانبين منه

اعتبار نيابته في جميع الصور ويكون لجنسه كون المكلف به بحيث مقدمته المكلف في الجملة وبعض
الاشياء اذا كان للاعتبار تبدخل فيه كما نحن فيه من ترك المتوقع لا بالعصر بالتكليف بالاتيان
وكان صاحب المعالم ومن تبعهما كان نظرهم الى هذا التحقيق وان الحق المعنى الثاني الى النسبة
الى التكاليف الشرعية لم يتصل بعضها بكمال الفضل القدرة وكانه هو الصواب لان الحرج الاثم مع سقوط
التكليف لا يرجع الى طائل فتدبر قوله على انه يمكن جريان الدليل الخ بان يقال على تقدير
وجوب المقدمة لو تركها فاما ان لا يبقى الواجب واجبا او يبقى فعلى الاول يلزم خروج الواجب
عن كونه واجبا وعلى الثاني يلزم التكليف بالاتيان كما لزم على تقدير عدم وجوبها لان ترك المقدمة
لو صير الفعل غير مقدور لم يتفاوت الحال بوجوبها وعدمه لان حكم الشارع بان المقدمة واجبة
لا يؤثر في الفعل الذي ترك مقدمته مقدورا غير مقدور كما فرضتم فيمتنع العقاب على ترك
الفعل من الامر على تقدير اذنه في ترك المقدمة من حيث هو مقدورية ولا يقع على تقدير الايجاب
واين هذا من التكليف بالاتيان قوله والجواب منع الملازمة الخ اجاب الشارح الكل في الحاشية
العضدية على ما نقل عن الرسالة بانا نختار ان الاتي بالمشروط بدون الشرط جزء اتيان تمام المامور
به ولا نسلم انه عدم وجوب الشرط لجواز ان يكون المامور به نوعا خاصا من الماهية المطلقة
بحيث يكون انتفاء الشرط مستلزما لانتفاء الخصوصية فينتفي الماهية الخصوصة ح فيكون الشرط
ما يتوقف عليه حقيقة المامور به ويكون نسبته الى المشروط شرعا كنسبة الشرائط العقلية الى المشروط
بها عقلا والفرق ليس الا بان تحقق المشروط عينها بدون الشرط جائز عقلا مع قطع النظر عن
الخصوصية المعتبرة شرعا وليس هنا كذلك وبمجرد هذا الفرق لا يكون الحكم بوجوب احدهما
دون الاخر فالفرق تحكم وبالجملة اذا امر الشارع بالصلوة مثلا وعلم بخطاب الوضوء كذلك
كان تمام المامور به حقيقة الاركان الخصوصية من خصوصية اخرى ثم اذا خاطب الخطاب الوضعي
الدال على اشتراطها بالوضوء ظهر انه ليس المراد بالمامور به في الخطاب السابق حقيقة الاركان
المذكورة مطلقا بل بالقيود المخصوصة يكون نشأها صادرة من المتطهر فلا يلزم وجوب الطهارة

اذ هي مما

ثم ان المتتبع بعد الاطلاع على المدح والذم الواردين في الاخبار والايات القرآنية على فعل مقدمة الواجب وتركها يحصل له ظن قوي بوجوب مقدمة الواجب مطلقا منه

اذ هي مما يتوقف عليه المامور به وليست نفسه ولا جزءه وايجاب الشيء لا يستلزم ايجاب ما
يتوقف عليه عند المستدل ولا يلزم ايضا ان يكون الخصوصية واجبا عليحدة اذ ليس الواجب
الا الطبيعة المخصصة بهذه الخصوصية فاذا امرنا بصلوة الظهر مثلا لم يلزم ان يكون طبيعة
الصلوة واجبا عليحدة وكونه ظهرا واجبا اخر بل الواجب امر واحد مركب من اجزاء معدودة
في الخارج او متخالفة الاجزاء في العقل ولا عقاب بازاء كل واحد منها وبالجملة اذا تركنا
الوضوء وفعلنا الصلوة او فعلنا الوضوء وتركنا الصلوة كان العقاب على ترك الصلوة
الواجبة المخصوصة بالخصوصية المذكورة لا على ترك الوضوء اصالة الا على القول باستحقاق
العقاب على ترك المقدمات مطلقا واعترض عليه بانه قد ثبت ان التكليف بالمسبب تكليف
بالسبب كلا ثم ان الصلوة المخصوصة بكونها صادرة عن المتطهر عبادة من افعال المعين
مع خصوصيات اعتبارية لا يمكن تحصيلها الا بايجاد سببها فيكون التكليف بالصلوة المخصوصة
بتلك الحيثية تكليفا باسبابه ومن جملة الاركان المخصوصة مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف
بالطهارة كتعلقه بالصلوة انتهى واجاب بعدم تمامية الدليل على وجوب الاسباب وقد
حققه في الرسالة قوله الا ان المتتبع الخ اذ كان مجموع المقدمات مدحوحا او مذموما
عليها يتم الدليل ويرتفع النزاع اذ الغرض من هذه المسئلة هو العلم بحال المقدمة التي
لا مدح ولا ذم عليها صريحا في لسان الشرع على هذا الغرض وانه لا حاجة لنا اليها وان
كان بعضها كذلك كما ادعاها المصنف فالتحقيق بان الكل كذلك يتجه بعد ملاحظة جميع التفريعات
وتفريعها المحيطة في الحكم في اكثر ابواب الفقه هذا ان ادعى المصنف حصول اليقين بما
كل المقدمات ليتجه منها من هذا الاستقراء وان ادعى الظن كذلك فيتوجه انه حصول ايضا كيف يكون
معتبرا عنده من لا يعمل بالظن على الاطلاق بل ما نص على اعتباره واين هذا النص فالفاضل
التبرادي في حاشيته شرح المختصر الواجب قد يكون واجبا بان يتعلق به الامر اصالة صريحا
لا تبعية والاول قد يكون واجبا لذاته كالصلوة وقد يكون واجبا لغيره كالوضوء ولا نزاع

واعلم انه قد يطلق المقدمة على امور يكون الاتيان بالواجب حاصلا في ضمن الاتيان بها وكانه لا خلاف في وجوب هذا القسم من المقدمة لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة والصلوة في كل من الثوبين عند اشتباه الطاهر بالنجس ونحو ذلك ولذا ضعف ادلتهم المذكورة على وجوب مقدمة الواجب فلا ثمرة في الغرض لحال مقدمة المندوب والحرام والمكروه منه

ذات مقدمة الواجب اذا كان من قبيل القسم الاول بان تعلق به امر آخر صريحا كالوضوء والجنابة التوابع فيما لم يتعلق به صريح امر آخر فهل هو واجب بذلك الامر المتعلق بما هو مقدمة له ام لا ثم اورد ناسخا لانفال لا معنى لشرطية الشيء شرعا الا امر الشارع بالاتيان به عند الاتيان بالواجب المشروط به فكل شرط شرعي فقد تعلق به امر آخر غير الامر المتعلق بمشروطه فهل هو مستفاد من شرطيته للواجب ثم الشرط الشرعي الذي لم يتعلق به صريح امر لا يكون متحققا الا انا نقول الشرطية تستفاد بخطاب الوضع وليس صريح الامر بمعنى ان الشارع حكم بانتفاء ذلك الواجب شرعا يتوقف عليه والظاهر ان هذا بمجرده لا يقتضي ايجابا بحيث يجب مقدمة الواجب واعلم بعض الفضلاء ره ادعى الاتفاق على وجوب اجزاء الواجب من القائلين بوجوب المقدمة ومن النافين وقال بعض الاعلام قدس سره كان الاجزاء ايضا من المتنازع فيه وان الاتفاق الذي ادعاه كانه ليس بمجهد بل الظاهر جريان الخلاف في المعنى المشهور في الجزء ايضا لا المعنى الذي نقل عن السيد المرتضى ره قوله واعلم انه يطلق المقدمة الخ اقول قال الفاضل المذكور في حاشيته ان مقدمة الواجب اما ان يتوقف عليها وجوده في الخارج شرعا كالوضوء للصلوة او عقلا كالمشي للحج او يتوقف عليها العلم اليقيني بوجود الواجب وصدوره عن المكلف وهو على نوعين احدهما ان يكون كالتباسه بالغير فيجب ذلك الغير لحصول اليقين وثانيهما ان لا يمكن الاتيان به عادة الا مع الاتيان بذلك الغير فيجب الاتيان به ليتيقن بحصول الواجب هكذا قيل اقول يمكن ادخال هذا فيما يتوقف عليه الواجب في الخارج بان يجعل التوقف عاديا بل هذا الظهر ثم الاول كالاتيان بالصلوات الخمس اذا فاتت واحدة ولم يدر بعينها والثاني كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه وكستر شيء من الركبة لستر الفخذ عند من يجعل العورة ما بين السرة والركبة وكدخول جزء من الليل في الصوم ولو اشتبهت المنكوحة بالاجنبية حرمتا عليه اذ الواجب وهو كف النفس عن الحرام على سبيل اليقين لا يمكن الا بالكف عنهما معا لحرمة احديهما لذاتها والاخرى لاشتباهها بها ولو قال لاحديهما انت طالق حرمتا ايضا اذ لم يتعين احديهما للتحريم

فذكر

الثاني النهي عن الشيء ضد الامر بضده الخاص وقد اختلف في ان الامر بالشيء هل يستلزم النهي عن ضده الخاص اولا بعد الاتفاق على النهي عن الضد العام اعني ترك الواجب وادلة الاستلزام ضعيفة كما لا يخفى على من له ادنى تدبر فلا فائدة في ذكرها منه

القسم الاول

دون ذلك لانه اذا اوقع الطلاق على احديهما بعينها احتمل كل منهما الحل والحرمة والاجتناب عن الحرام واجب ولا يحصل اليقين به الا بالاجتناب عنهما والفرق بين الفرضين ان الاجنبية في الاول محرمة في نفس الامر دون المنكوحة بخلاف الثاني فان كلا منهما يحتمل الحل والحرمة اقول القسم الاول وان كان ما ذكروه في غير واحد من كتب الاصول ولكنه في هذا التأمل ليس لمحض بل لاتيان تحصيل العلم اليقيني بصدور الواجب عن المكلف انما كان واجبا بنفسه على مقدمة انه مما يتوقف وجود الواجب حصول العلم المذكور عليه في الخارج عقلا او عادة او شرعا والا فلا ثبت مما نحن فيه بل هو مقدمة لامر هو واجب لتعلق امر واجب فليس مثل هذا مما نحن فيه بان ايجاب الواجب هل هو عين ايجاب مثل هذه المقدمة او مستلزم له ثم انك قد عرفت نقل الاتفاق على وجوب تحصيل اليقين بالبراءة اذا كان شغل الذمة يقينيا سواء قلنا بوجوب مقدمة الواجب مطلقا ام لا وما ادعى من ان مقدمة ذلك التحصيل واجبا اتفاقا فكانها دعوى من غير بينة بل الظاهر ان الخلاف جار فيها ايضا قال العلامة ره في التهذيب بعدما بين وجوب المقدمة مطلقا ومن هذا الباب ايجاب الصلوتين عند اشتباه القبلة والثوبين ولو اشتبه نكاح الاجنبية بالاخت ولم يتعين الطلاق قلنا بحقيقة احتمل تحريم الجميع والاباحة لان الموجود ما لا مصلحة فيه الشائبة في الطلاق الى غير ذلك قال وفيه لان الوجود الخ علة للقول بالاباحة وحاصله ان الطلاق شيء معين في نفسه فيمتنع حصوله في محل مبهم فقبل اليقين لا يكون الطلاق موجودا بل الموجود ارادته وصيغته الشائبة في الطلاق عند قرائته بالتعيين وقال شارحه هذا فرع على المسألة المتقدمة منه وهي استلزام ايجاب الشيء مطلقا ايجاب ما لا يتم الا به اذا عرفت هذا ظهر لك ان ظاهر كلام العلامة ره ان هذا القسم من المقدمة من حيث هي مقدمة من مواضع النزاع عن القول بالاجماع ثم الاختلاف فيه محل نظر قوله الثاني النهي عن الشيء ضد الامر بضده الخاص الخ اعلم انهم يعنون بالضد العام تارة الترك وتارة الخاص وهو الذي يجب بالعام الترك تارة واحد الاضداد الوجودية لا بعينه اخرى ومرجع الثاني الى الضد الخاص بل هو عينه كما قيل لا قائل بالاستلزام فيه بل بان الا

بالشيء يستلزم النهي عن ضده الخاص بمعنى بحيث من حيث هو لا بمعنى بل انما انه يستلزم النهي
عنه من حيث هو داخل تحت هذا العنوان ولا شك ان هذا العنوان امر ينطبق على خاص هو بعينه
احد الاضداد الوجودية لا بعينه فتنبه بما لا اشتباه ومعلم نقيضه كان استلزم الترك
لتحققه وتضمن جميع الاضداد الوجودية ثم انهم نقلوا الوفاق على ان الامر بالشيء يتضمن النهي
عن تركه لان معنى الامر هو الطلب الجازم ومعنى الجزم هو المنع من النقيض اعني الترك واما
اختلفوا في الاضداد الخاصة فقيل بان الامر بالشيء عين النهي عن ضده وقيل انه يستلزم له
استلزاما لفظيا بمعنى انه لازم بين يلزم من تصور الامر تصوره وقيل بل بمعنى انه بمعونة
العقل يحكم به ولو بوسائط كثيرة فقد يخفى على غير اهل النظر الدقيق وقد قيل ان الخلاف
في العينية والعينية ثابت في الضد العام اعني الترك ايضا وكان دعوى العينية في الموضعين
نشأت كدعوى الاستلزام اللفظي في الموضع الثاني اذا عرفت هذه فاعلم ان مراد من ذكر من
قال بالاستلزام هو ان فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده الخاص فلا
يتم الواجب الا به فهو واجب فيكون ترك الضد واجبا فهو معنى النهي عنه والحق في هذا المقام
ما تقدم من تحقيق معنى وجوب المقدمة وحاصله ان المراد بالنهي ان كان طلب الترك بالذات
وبالاصالة فنمنع ان الترك واجب كذلك وقد سبق وان كان المراد طلبه بالتبع
نقول به ولا ضير فيه اذ غاية ما يلزم منه ان يجتمع فيما هو ضد الواجب معين كالصلوة مثلا
الحرمة التبعية والا بالحرمة الذاتية اما الوجوب والندب او ما الكراهة كذلك وقد عرفت سابقا
ان اجتماع حكمين من الاحكام الذاتية في شيء اذا كان بجهتين مختلفتين جائز لا مانع منه
فضلا عن ذلك ويبقى واما ثمرتها العقاب والذم او الفساد لو كان المنهي عنه عبادة فلا
دلالة لهذه الامور من لوازم الحرام الاصلي هذا مع انه يمكن منع تسليم ان يكون فعل المامور به موقوفا
على ترك ضده فقد قيل بعدمه وان فعل احد الضدين انما يتوقف على ترك الاخر من جهة توقف
وفي هذا المقام ابحاث دقيقة مذكورة في المطولات وحواشيه ولكن لا ثمرة لها فاستثنا

الحكم

والحق عدم الاستلزام للاصل متن

الحكم العرفي بهذا ترك ما ذكرها قوله والحق عدم الاستلزام للاصل اقول لا ادري ما اراد
بالاصل ان اراد به الدليل فلا بد من بيانه وان اراد به الاستصحاب فمع ان العبارة لا تطاوعه
ان يقول ان الحق عدم الاستلزام لانه الاصل بل يرد عليه ان المراد تعقيم الاستلزام البحث
النوع الحقيقي ليس الظن في الحكم الحادث بل المراد ان بعد تحقق الامر هذا الامر الذي من شانه
الاستلزام في بادي النظر هل هو كذلك في الواقع ام لا ولا شك انه لا يتيقن هناك تحقيق الاستلزام
حتى يستصحب واما الاصل بمعنى الراجح والقاعدة سواء اريد بالراجح الغالب المظنون او المتيقن فلا
معنى لها في هذا المقام ويمكن ان يكون مراده ما افاده صاحب المعالم حيث استدل على عدم
الاستلزام بانا لو قلنا الاستلزام مفتقر والاصل عدم دليل صالح سواهما واورد عليه بان
مرجع هذا الاصل هو عدم وجدان الدليل وهذا لا يكفي بل لا بد من ابطال العدم واجاب
الفاضل المدقق بان هذا مبني على ان عدم الدليل دليل ظاهري على عدم الحكم فان الاصل براءة
الذمة عن مقتضى النهي عن الضد فالدليل انما يدل على عدم النهي ظاهرا لا واقعا وهذا اصل
اكثر الادلة الاصولية والفقهية ولا سبيل الى الحكم الواقعي في كثير من الاحكام فلا يضر ان عدم الدليل
عند الاستلزام عدم الدليل في نفس الامر انتهى كلامه زيد اكرامه وقد يتوهم ان هذا اعتراف
بكون اكثر مسائل الاصول ظنية واقول ان كانت المسئلة التي نحن فيها هي ان ذمة المكلف
هل هي مشغولة بالكف عن جميع الاضداد ام لا فالمسئلة ظنية لان القائل بالاستلزام
يدعي القطع بادلته والنافي يستدل هكذا اقول لم اجد دليلا عاما على الاستلزام القطعي
فالاستدلال به ومعدم وجدان شيء سواه وكل ما لم اجد عليه دليلا قطعا فالذمة بريئة منه
تكليف العاقل بجميع هذه المقدمات ظنية نعم لو كانت المسئلة هي ان الامر هل طلب الامر
في الضد المامور به في الواقع ام لا فعدم وجدان الدليل بعد التامل والفحص يفيد الظن بالعدم
في الواقع اذ من البعيد ان يكون هناك دليل عقلي تام عند الكل ولم يطلع عليه احد من الفضلاء
المدققين مع شدة حرصهم على ما هو الحق وادق نظرهم من تلك المسئلة وكذا حال دليل النقل هذا

ولانه لو كان كذلك لتواتر لانه من الامور العامة البلوى على ما قاله الشهيد الثاني انه لو كان كذلك لم يتحقق بالعمر الشرعي الا بعد
التائب لتضاده غالبا لتحصيل العلوم الواجبة بل قل ما ينفك الانسان من شغل الذمة بشيء من الواجبات الفورية ويرد انه على ذلك
التقدير يوجب بطلان الصلوات الموسعة في غير اخر وقتها او بطلان النوافل اليومية وغيرها فلو كان الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده
الخاص لتواتر بينهم ثم النهي عن اضداد الواجبات من حيث هي كذلك والتالي باطل على انه لم ينقل احاد ايضا وبعض المتاخرين عن العلامة
في المنتهى قال الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده والا لزم التكليف بالمحال فيبطل الضد اذا كان عبادة وفيه ايضا نظر يكشف عنه
ما نتلو عليك فاعلم ان الواجب اما موقت او غير موقت وكل منهما اما مضيق او لا منه

مع ان العنوان اكثر مسائل الاصول غير مستند الى الطبقات الاولى لا شاهد على انتفاء ردها
قوله ره ولانه لو كان كذلك لتواتر الخ حاصله ان اكثر المكلفين في جميع الاوقات او اكثرها
محتاجون الى الاشتغال به بل فيكونون مأمورين به وان كان بطريق الاستحباب فلو كان
هناك استلزام لصرح الائمة به ولو كان كذلك لنقل متواترا لتوفر الدواعي على نقله واذ ليس فليس
بل لم ينقل بطريق الاحاد ايضا مع ان الاستلزام في الواقع او لا غير ظاهر اما اولا فلان ما ذكر
لو تم لوجب ان ينقل بطريق التواتر جميع المسائل الاصولية التي يحتاج الى معرفتها المكلفون واما
ثانيا فلان الحكم المنقول لا يجب ان يكون مدلولا صريحا للفظ بل يكفي كونه لازما لمعنى اللفظ
ولو بوسائط ومن يقول بالاستلزام يقول ان كل امر يرد من الشارع بشيء فهو متضمن
لحكمه بالنهي عن اضداده فان كان الامر متواترا كان النهي الضمني ايضا كذلك وان كان من طريق
الاحاد فالنهي ايضا كذلك قوله ره وبعض المتاخرين عن العلامة الخ اقول قال شيخنا البهائي
قدس سره في الزبدة ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر فيبطل لكان اقرب وقال الشيخ
الفاضل الجواد اقول قد عرفت ما في استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده فلو ابدل النهي عن الضد
بعدم الامر رجع الكلام الى ان الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده لتم المطلوب وهو بطلان
الضد الخاص لان صحته فرع تعلق الامر به وتعلق الامر بالضد من محال لاستلزامه تكليف ما
لا يطاق فالامر باحدهما يستلزم عدم الامر بالاخر وح يبطل الضد لو اتى به في حالة الامر بذلك
الشيء لانه اتيان بما لم يؤمر به فلا يكون مبرئا للذمة ولا مسقطا للتكليف فاذا الامر يستلزم
هذا مجرد ما ذكره المصنف ره وفيه نظر لظهور ان الكلام في الضد الخاص لما تقرر ان استلزام الامر
بالشيء النهي عن ضده العام مما لا ريب فيه والظاهر ان القائل بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن
الضد الخاص يجوز تعلق ذلك الضد لو اوقعه المكلف فهو لا يسلم عدم الامر بالضد بل يذهب
الى تعلق الامر به لئلا يتم حكما بالفضل وعلى هذا فلا وجه لا قربية ما ذكره على انه لا مانع من كون
الضدين واجبين واحدهما يجب تقديمه على الاخر اذ لا امتناع في ان يقول الشارع اوجبت

عليك كلا من الامرين مع تضيق احدهما وتوسع الاخر ولك ان تقدم احدهما وهو المضيق
وتؤخر الموسع لان وقته موسع فان التكليف بما لا يطاق انما يتم ذلك في المضيقين فان قيل
وجوب الموسع في وقت المضيق مع ثبوت الامر به كما في المفروض اذ المفروض استمرار وجوبه في
جميع الاوقات ومن جملتها وقت المضيق يوجب التكليف بما لا يطاق قلنا لا نمنع كون احدهما
موسعا لان موسعية وقته لا تنافي عدم وجوبه في وقت المضيق لم لو وجب بعد ولم يجب في
وقته لتم الكلام لكنه ممنوع بل نحن نقول ليس معنى وجوبه في وقت المضيق انه يجب عليه الاتيان
به مع المضيق في ذلك الوقت بل بمعناه انه لو اوقعه في وقت المضيق خرج عن عهدة التكليف به
ولا شك ان هذا لو لم يذهب الى ان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده الخاص فان المأمور
به في الاول المضيق لو اوقع الصلوة في هذا الوقت كان صحيحا غاية ما في الباب انه لا
لتعلق الامر به لا يمكن فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المأمور به كما مر بيانه
وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا ايضا
لتوقف الواجب الموسع عليه اذ لا يتحقق في وقته بدونه وح فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة في امر
واحد شخصي وهو باطل قطعا لانا نقول وجوب مقدمة الواجب ليس على حد غيرها من الواجبات
فان المقصود منها التوصل الى فعل الواجب فهي وسيلة ووصلة اليه ومن ثم لو قطع الحاج المسافة
او بعضها على وجه منهي عنه حصل له الامتثال وخرج عن العهدة من غير وجوب اعادة السعي
بوجه سائغ وهنا يحصل ما قلناه والظاهر انه بالاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل
فيسقط الوجوب لفوات الغرض منه فلا اجتماع اقول لما افاده ره في دفع الزوم المفروض من
اجتماع الوجوب والحرمة كما انه استفاده من المعالم وفيه ان سقوط الوجوب ح لا يمنع لزوم
النهي اذ يلزم اجتماع الوجوب والحرمة قبل فعل المقدمة وحين فعلها وان سقط بعد فعلها
بل الجواب الحاسم لمادة الاشكال منع كون مقدمة الواجب واجبا الا اذا كان سببا كما تعرف
المعالم الثاني فمنع كون ملزوم المحرم محرما وان ادعاه صاحب المعالم كما عرفت لو كان كذلك لزم

ثم الاقسام اربعة الموقت الموسع كالنذر المطلق على المشهور وبجزء منه وقت العمر وبجز الموقت المضيق كاداء الزكاة عند الحصاد واداء الدين
والحج وبجز منها من الواجبات الفورية فتعلق قوله الامر بالشيء ايضاً يلزم عدم الامر بضده من جهتين في الواجبين الموسعين مطلقاً اذ لا يتوهم
فيه انه تكليف بالمحال وهو ظاهر واما في المضيقين الموقتين فالمدعي حق لانه اريد في الشرع شيء من هذا القبيل الا ما يجب بسبب تقصير
المكلف كما اذا اخر المكلف الواجبين الموسعين الى ان بقي من الوقت بقدر فعل احدهما لكن لا يخفى انه حينئذ لا يمكن الامتثال الا على طلبة
احدهما لتعلق الامر بكل منهما فلا يتفاوت كون احدهما اهم من الاخر بل الحق هو التخيير ويتحقق الاثم ان كان التاخير بسبب تقصيره منه

وجوب المقدمة مطلقاً مع انه حق قائل به بيانه ان ترك الواجب حرام وترك اي مقدمة من
مقدماته علة او سبب لتركه وان فعلها شرطاً له سبب لان عدم كل جزء من اجزاء العلة التامة
تامة لعدم المعلول وان كان ترك المقدمة حراماً كان فعلها واجباً مع انه لا نقول بوجوب مطلق
المقدمة وعلى هذا نقول ان الصارف عن فعل المامور به وان كان علة وسبباً لتركه كما انه شرط
لفعل ضده لكنا لا نقول بحرمته الثالث منع استحالة اجتماع الحرمة مع الوجوب التبعي بل المستحيل
اجتماعه مع الوجوب الاصلي الرابع منع الاستحالة اذا اختلف الموضوع بجهتين مختلفتين لا
كون المامور به واجباً منهياً في ذلك الوقت انما يقتضي تحريم الصارف عن المامور به من حيث
وقوعه في ذلك الوقت اي تحريم ايقاعه في ذلك الوقت لا تحريم ماهيته وذاته من حيث هي
ووجوب الضد موسعاً انما يقتضي وجوب ماهيته وذات الصارف الذي هو مقدمة ترك الواجب
الموسع لو سلم ما يتوقف عليه فيتعلق الوجوب بماهية الصارف من حيث هي بلا لحاظ خصوص
الزمان معه ويتعلق الحرمة بخصوصية ايقاعه في الزمان المخصوص فلا يتواردان على موضوع
واحد ولا فساد فيه قوله ثم الاقسام اربعة الخ بل تبلغ الاقسام المحتملة بحسب التركيب الثنائي
العشرة كل مع مثله ومع غيره وهو اربعة اقسام ومع غيره وهو ستة بين المقدمة حكم بعضها
الواجبين الموسعين مطلقاً اشار الى ثلثة الموسع الموقت مع مثله وغير الموقت كذلك
وموقتاً الموسع مع غير الموقت فصرح بحكم المضيقين المتماثلين وهما قسمان واشار الى
تقول واما في الموسع مطلقاً اي سواء كان موقتاً ام لا والمضيقين اخرين بقوله وكذا الكلام في
الموسع مطلقاً والمضيق بغير الموقت وذهب عن قسم وهو حكم المضيق الموقت مع المضيق غير
الموقت ويمكن ان يكون في كلامه تنخر اسقاط واما الظاهر ان حكم هذا القسم وجوب فعل الموقت
في وقته والاخر خارجه لاختصاص الوقت بالموقت في نظر الشارع مع ترك الموقت في
وقته يكون المكلف مخيراً في تقديم ايهما شاء اذا علم طلب الشارع اياهما على الترتيب بان لا يكون
هناك نص متعدد دال على حصر وقت قضاء الموقت بعده بهذا المتبوع قوله بل الحق هو التخيير الخ

اقول

بل لا يبعد ان يقال بوجوب كل منهما في هذا الوقت ايضاً ولا يلزم التكليف بالمحال لان حقيقة وجوب فعلهما في هذا الوقت انما هي بالنظر الى ما
بعد ذلك الوقت لا بالنظر الى ما قبله لان نسبة هذا الجزء من الوقت الى هذين الواجبين مثل نسبة اول الوقت ووسطه فكما ان الفعلين
الواجبين في اول الوقت ووسطه فكما ان الفعلين الواجبين في اول الوقت متصفان بالوجوب من غير لزوم التكليف بالمحال لكون الوجوب
بالنسبة الى التخيير ويجب اجزاء الوقت فكذا في آخر الوقت ايضاً والحيثية بمعنى عدم جواز التاخير منه لا يرفع التخيير بالنظر الى ما قبله
من اجزاء الوقت فان قلت اذا قصر المكلف واخر الواجبين الموسعين حتى لا يبقى من وقتهما الا مقدار فعل احدهما فالحق ان وجب كل منهما
معاً في هذا الوقت يكون تكليفاً بالمحال ولا يجدي امكان ايقاعها قبل هذا الوقت لان الفرض انه فات منه

١٦٤

اقول اذا امرنا الشارع بفعلين موقتين موسعين مخيرين بين فعلهما بين ايقاع كل منهما
في اول الوقت ووسطه وآخره ولم يجوز التاخير عن آخر الوقت كما لم يجوز التقديم على اوله لان
هذا هو مقتضى التوقيت معنى التخيير في اول الوقت هو انا ان شئنا اتينا بالواجب فيه وان شئنا
اتينا به فيما بعده ومعناه في الوسط هو التخيير بين الفعل فيه وفيما قبله وفيما بعده وفي آخر الوقت
هو التخيير بين الفعل فيه وفيما قبله وفيما بعده والترك مع الفعل في سابقه فكل من الواجبين مامور
به في كل جزء من الاجزاء الثلثة من الوقت بمعنى ان المكلف لو اتى به لكان ممتثلاً اتياً بما هو
مقصود الامر فلو ترك المكلف كل جزء من الوقت حتى لا يبقى الا ما يسع احدهما فالحق لا يمكنه الاتيان
بهما جميعاً فيحصل له حيرة اخرى بين الواجبين ان شاء فعل هذا وترك الاخر وان شاء بالعكس
لان الامر لم يكلفه الامر ابتداء بايقاعهما معاً في هذا الجزء الذي لا يسعهما اذ هو تكليف بغير الوقت
بالمحال الذي لم يقل به احد مثلاً فان شئت قلت هو مامور بايقاع واحد منهما في الجزء الاخير من الوقت
على حسب اختياره وايقاع الاخر فيما تقدمه ولا تركهما حين ضاق الوقت ولم يمكنه الاتيان
بهما يلحقه الاثم باعتبار ترك ما يختار تركه في الجزء الاخير مع عدم فعله في الجزء السابق مع
عدم فعله في الجزء السابق عليه وان شئت قلت هو مامور بان لا يؤخرهما عن آخر الوقت وان
تركهما فيما تقدمه فلا بد من ان ياتي بهما قبل خروج الاخر فيكون مكلفاً بالاتيان بهما معاً في
آخر الوقت الذي لا يسعهما ولم يخير بين الفعل والترك لما عرفت ان التخيير في الجزء الاخير انما هو
بين الفعل والترك مع الفعل فيما تقدمه وقد فاته ذلك وهذا وان كان تكليفاً بالمحال
لكنه ليس تكليفاً ابتداء بل نشأ من سوء اختيار المكلف ولا استحالة فيه اذ الوجوب فيه لحال
هذه على ترك واحد منهما لا على التعدد هذا العقاب فتامل قوله بل لا يبعد الخ ظاهر ان هذا
مقابل التخيير بفعل احدهما لان هذا مقتضى كلمة الاضراب وحاصله على ما يستفاد من السؤال الذي
يذكره بقوله فان قلت اذا قصر المكلف الخ انه لا يبعد ان يقال بوجوب الواجبين معاً في الجزء
الاخير من الوقت مع عدم لزوم التكليف بالمحال لان معنى وجوبهما معاً فيه هو انه لا يجوز تاخيرهما

قلت معجوبهما في هذا الوقت بالايجاب السابق الذي نسبته الى اول الوقت ووسطه وآخره نسبة واحدة فكما لا يتوهم التكليف بالمحال
في الاولين فكذا في الآخر واما في المضيقين العين الموقتين كما لو ازال النجاسة من المسجد واداء الدين مثلا اذا تضادا فتعقل اول وقت
وجوبهما قبل ان يضيق ثم ان يكون فعل احدهما فيه لا يمكن ان يكون كلاهما واجبا معينا اللازم التكليف بالمحال بل يكون وجوبهما تخييريا
ان لم يكن بينهما ترتيب ولا يمكن الاستدلال الا على النهي عن احدهما بسبب الامر بالآخر في الوقت تارة وباقي الاجزاء اخرى واما اذا تضيق اول
وقت وجوبهما بقدر فعل احدهما ففيه الاحتمالات المذكورات كون وجوبهما بقدر فعل احدهما وكل جزء من الزمان تخييريا لكن مع
تحقق الاثم على ترك ما ترك منهما بسبب تقصيره في التأخير مع امكان فعله سابقا وكون وجوبهما في كل جزء منه مختلفا بالنظر الى ما
بعده امويا عدم جواز تأخيرهما الا بالنظر الى ما قبله لامكان فعلهما قبله وعلى اي تقدير فلا يمكن الاستدلال الا على النهي عن احدهما بسبب
الامر بالآخر اما على الاول فلان الامر
باحدهما على التخيير لانهما معا خروج عن توهم
التكليف بالمحال لكن مع تحقق الاثم بترك
ما تركه لتقصيره بتأخيره واما على الثاني
فلما عرفت فتأمل واما في الموسع والمضيق
والمضيق فقد يتوهم ان هذا الوقت المضيق
لما صار متعينا للموسع هذا الواجب المضيق
فيخرج عن ان يكون وقتا للموسع الموسع
فلم يتحقق الامر فيه بالواجب الموسع
واذا فعل فيه يكون باطلا وفيه ان كل آن
جزء من وقت الموسع الموسع فيه
قلت في الفائدة في جعل هذا الوقت
المضيق الذي ليس الا بقدر الواجب المضيق
وقتا للواجب المعين والموسع على التخيير
قلنا للفائدة فيه انه لو عصى المكلف
ترك فيه الواجب المضيق ولو اتى فيه
بالموسع يكون مؤديا للموسع [illegible]
لو كان الكلام في الموسع مطلقا والمضيق
العين الموقت اذا عرفت هذا لو قلنا القول
بان الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده
من جميع الانواع المضيقين الموقتين واما
فيه فهو صحيح لكن لم يبق من هذا القبيل
شيء في الشرع ولو وقع يكون محمولا على
الوجوب التخييري فلا يمكن الاستدلال
بما بناء على بطلان احدهما بقول ان
الامر بالشيء يستلزم عدم طلب ضده مطلقا

عنه لا انه لا يجوز فعلها فيها قبله بل المكلف مخير ان شاء فعل كل واحد منهما في الاول والآخر
وان شاء فعله في الآخر لان مقتضى التكليف التخييري بالنسبة الى كل منهما وتركه من حيث
هو تركه ذلك وبالنسبة الى الفعلين هو ان المكلف ان شاء فعل احدهما في اول الوقت
والآخر بعده وان شاء عكس وان شاء فعله في الوسط والآخر قبله او بعده وان شاء اخر
في آخر الوقت والآخر قبله كما قلناه في فعل احدهما او تركه من غير تفاوت بينه في جميع اجزاء
الوقت الى الواجبين نسبة واحدة وان كلا منهما يصح ان يقع فيه كل من الواجبين ولا
لا يقع ويتميز الاول بعدم جواز التقديم عليه والآخر بعدم جواز التأخير عنه كما عرفت
الاجزاء الثلاثة تذكر فان الامر يكلف بايقاع مجموع الواجبين معا في كل منها اذا
عرفت هذا ظهر لك انما يعبد كلمة الامر ليس ايضا بالتخيير الذي حكم بعضهم اولا
ثم اعرض عنه قوله قلت معجوبهما الخ لا اسلم تساوي النسبة من جميع الوجوه كيف ولو
كان كذلك كان التأخير عن آخر الوقت جائزا كما جاز عن اول الوقت مثلا لكن نقول ان
الايجاب السابق لا يقتضي وجوبهما معا في آخر الوقت كما لا يقتضيه في الاول والوسط فمع
تسليم كون وجوبهما معا في هذا الوقت لا يرجع هذا الجواب الى طائل بل الحق كما اشرنا
اليه تسليم لزوم التكليف بالمحال مع استحالته اذا كان منشأه فعل اختيار المكلف
كما اشرنا اليه ويحمل كلامه على انه يقول ان الايجاب السابق مع عدم جواز التأخير عن آخر
الوقت يقتضي وجوبهما معا فيه ولا يلزم التكليف بالمحال يعني التكليف الابتدائي حتى يجيء
ما قلناه فلا يتجه من بعده وان لم يكن بذلك البعيد قوله وكذا اذا تضيق احد الوقتين
الخ لا ريب في عدم جواز التكليف بواجبين متضادين مضيقين بل الشارع يكلفنا بأحدهما
عند حصول سببه مقدما او بواجب آخر عند حصول سببه كذلك فاتفق وجود السببين في
آن تخير بدل العقل والنقل على ان المكلف يجب عليه الاتيان في الجزء الاول من الزمان الذي
يليه ان وجد السببين باحد الواجبين ويعاقب بالآخر من غير تراخ ومهلة وان لم يكن له

١٦٥

طرفي الاختيار بدلا لا ظهر عدم الاستلزام فيه ايضا ونظيره الفائدة فيمن صلى نافلة الزوال في وقت الكسوف قبل صلاة الكسوف بحيث يجوز فيه
العرض فان قلنا بالاستلزام يكون النافلة باطلة ويحتاج الى الاعادة وما لا فلا ولعل الثاني اولى لان الامر في ايجاب عبادة في وقت خاص
واستحباب اخرى فيه بعينه ولا شك في حكم التخيير بدون ... بان يقول اوجبت عليك الفعل الفلاني في الوقت الفلاني وندبت
عليك الفعل الفلاني في هذا الوقت بعينه بحيث لو عصيت وتركت الفعل الذي اوجبته عليك فيه واتيت بما ندبت عليك فيه تركت
مندوبا لو تركت الواجب وجاء به لفعلت المندوب ولو كان وجوب الشيء في وقت منافيا لاستحباب آخر فيه لكان هذا الكلام مشتملا على التنافي
مع انه ليس كذلك ولا يجوز هذا في الواجبين الموقتين المضيقين لانه لا يمكن المكلف به الخلاص من الاثم على هذا التقدير بخلاف
ما نحن فيه لانه يمكنه ترك النافلة فان قلت اذا علم الشارع ان يفعل هذه النافلة ثم لا ينفك عن العصيان بفعله وطلبها قلنا الوجوب
ولو اراده ترك الواجب واستحباب بعدم
الآن فلان انما هو على تقدير تحقق عدم الاداء
فكانه قال ان اخترت ارادة هذا الواجب
فلا اطلب منك شيئا اصلا وان اخترت
عدم فعل هذا الواجب فقد عصيت ولكن
اطلب منك هذا المطلوب المندوب
فان قلت هذا يرجع الى كون التكليف بهما على
وجه التخيير قلت بعض ... الخطاب
والاستحباب ... بعد هذا المعنى فلا
يمكن الاستدلال على بطلان المستحب
لفظ الوجوب على انه على تقدير ارادة
عدم الواجب يقع التكليف بهما معا فلا
اذا عرفت هذا فالاستحباب يجيء في وقت يكون
بعض ذلك الوقت وقتا للواجب المضيق
يكون جائزا بالطريق الاولى اذ يمكن
انفكاك الفعل المستحب عن العصيان
الاول فانه لا ينفك عن العصيان ...
هو الوجوب بل الوجوب ... الاختيار ...
... من قال بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن
... فيما يقول به في الواجب المضيق
... اذ لا يقول عاقل بانه لا
... الشمس ... الاحرام ...
... قبل ... الصلاة
ثم اعلم ان المراد ... الواجب ...
الضد ...
الضد ... الضد ...
الا ... اللفظ ... ولكن ... على هذا

على وجوب تقديم واحد منهما بعينه بل المكلف مخير في تقديم ما شاء منهما نعم لا يجوز له التأخير الى الجزء
الثاني من الزمان لان هذا هو مقتضى التضييق ثم اذا تركهما في الجزء الاول واتى بواحد منهما
في الجزء الثاني او بالآخر بعده بلا تراخ ومهلة فالحق ان احدهما التأخير الا انه على الجزء
الاول والثاني في التأخير من الجزء الثاني الى الاول لانه كلف بايقاع احدهما في الاول والآخر
في ما يليه فاذا تركهما في الاول اتى باحدهما في الثاني وبالآخر في الثالث فان شئت قلت انه
عصى بتأخير ما اتى به في الجزء الثالث لان الجزء الثاني كان وقتا لما وقع فيه وانما الواقع فيه
ذا انه هو الواقع في الجزء الثالث فاخر من وقت العدو بجزئين وان شئت قلت انه عصى بتأخير
احدهما عن الجزء الاول وتأخير الآخر عن الجزء الثاني هذا اذا قلنا بعدم وجوبهما معا في الجزء
الثاني لو ترك احدهما في الاول واما اذا قلنا بان اللازم عدم تجويز التأخير عن الجزء الثاني
هو تكليفه بايقاعهما معا فيه فهو يكون تكليفا بالمحال لكنه ابتلى به بسوء اختياره كما تقدم
ثم ان الحاصل لما ذكره من الاحتمالين تعين الاثم الا بارتجاع الى ما قلناه ولعل مرجع كلامه
لا في توزيع حال ... بالحال فانا لله وجميع المؤمنين قوله على عدم ارادة نقيضه
الواجب الخ اما التكليف بالواجب فلان عدم ارادة الواجب لا يخرجه عن الوجوب بل هو واجب
ابدا فعله او لا واما التكليف المنجز فلكونه تكليفا بالضد على تقدير عدم ارادة الواجب وفعله
كذلك يحمل على لزوم التكليف بالمحال فتدبر قوله واعلم ان من قال الخ قال الشهيد قدس
سره في التمهيد ويشترط في كونه منهيا عنه ان يكون مضيقا كما لو نذر ... وان اطلقه الخ
لانه لا يتأتى بنهي عنا الترك المنهي عنه حينئذ ... الا بعد ... الاجتماع
الاتيان بالمأمور به فاشتغاله بالنهي مع كونه موسعا انتهى كلامه قوله الثالث
المنطوق الغير الصريح الخ الاصوليون قسموا المعنى الى المنطوق ... دلالة اللفظ عليه الى المنطوق والمفهوم
وعرفوا المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما شرعيا او حالا للمذكور
سواء كان نفسه مذكورا او لا قال بعض الفضلاء في حاشيته على شرح العضدي بعد نقل المذكور

القول بجواز ما كان لو أراد اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضد فيضيفه قالا بعدم التعرض لأن النهي عن الشيء هل يقتضي الأمر بضده أو لا
وهل استحباب الشيء يقتضي كراهة ضده وبالعكس أو لا **الثالث** المنطوق الغير الصريح وهو ما لم يوضع له اللفظ بل يكون مما يلزم ما وضع
له اللفظ وهو أقسام الأول ما يتوقف صدق المعنى أو صحته عليه ويسمى بدلالة الاقتضاء فالصدق نحو رفع عن أمتي الخطأ والنسيان فإن صدقه
يتوقف على تقدير المؤاخذة لوقوعهما من غير المعصوم ع والصحة نحو واسأل القرية ومن هذا القسم ظاهرا ما إذا كان الموقوف عليه مقطوعا
به الثاني ما اقترن بحكم على وجه يفهم منه أنه علة لذلك الحكم فيلزم منه جريان هذا الحكم في غير هذا المورد مما اقترنت به ويسمى بدلالة التنبيه
والإيماء نحو قوله ع اعتق رقبة في جواب من قال له الأعرابي واقعت أهلي في شهر رمضان فإنه يفهم منه أن علة وجوب العتق هي المواقعة فيه في
كل موضع تحققت وهو حجة إذا علم العلية وعدم مدخلية خصوص المواقعة فإن مدار الاستدلال في الكتب الفقهية عليه وهذا معنى المنقح
في المعتبر حجة حكم بحجية تنقيح المناط القطعي
كما إذا قيل له تم صليت مع النجاسة فيقول أعد صلوتك فإنه يعلم منه أن علة الإعادة هي النجاسة في البدن أو الثوب كالأمة لخصوص المصلي والصلوة الثالث ما لم تقصد به من الكلام ولكن يلزم القصد نحو قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى وفصاله في عامين علم منهما أن أقل مدة الحمل ستة أشهر فإن المقصود في الأول حق الوالدة وتعبها وفي الثاني بيان مدة الفصال فلزم منهما العلم بأقل مدة الحمل ويسمى بدلالة الإشارة وحجيته ظاهرة إذا كان اللازم قطعيا ش

بحال المنطوق وعن المسكوت عنه بمحل النطق وفائدة التعميم في الحكم ليكون شاملا للمنطوق
الغير الصريح لأنه ليس مذكورا بنفسه وعرفوا المفهوم بأنه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بأن يكون حكما
أو حالا للمسكوت عنه وقسموا المنطوق إلى الصريح وغير صريح والأول عندهم هو ما وضع له اللفظ
عليه بالمطابقة أو التضمن والثاني بخلافه وهو ما لم يوضع له اللفظ بل يلزم مما وضع له فيدل
عليه بالالتزام وهذا ينقسم عندهم إلى دلالة اقتضاء وإيماء وإشارة لأنه إن قصده المتكلم
ويتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلا أو شرعا سمي دلالة اقتضاء كقوله ص رفع عن
أمتي الخطأ والنسيان المصحوب فإنه لو لم يقدر المؤاخذة أو نحوها لكان كذبا لأنهما لم يرتفعا وكقوله
تعالى واسأل القرية فلو لم يقدر أهل القرية لم يصح عقلا لامتناع سؤال الجماد وكقوله
اعتق عبدك عني على ألف فإنه لا يصح شرعا لأن العتق بدون الملك لا يصح وإن قصده ولم
يتوقف عليه الصدق ولا الصحة سمي دلالة إيماء وتنبيه وذلك بحكم الاستقراء يكون فيما إذا
اقترن الحكم المذكور الذي دل عليه اللفظ صريحا بوصف لو لم يكن قصد المتكلم إفادة كونه علة
له لكان الكلام محمولا على أمر لا يليق في كلام البلغاء فضلا عن الشارع فيحمل على إفادة التعليل
دفعا للاستبعاد فيفهم ويدل عليه وإن لم يصرح به كقوله ص لمن قال له واقعت أهلي في نهار رمضان
اعتق فإنه قرن الأمر بالإعتاق بالوقاع الذي لو لم يكن علة لوجوب الإعتاق لكان بعيدا
وذلك لأن الأعرابي عرض واقعته عليه ص ليبين له حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه
لئلا يلزم إخلاء السؤال عن الجواب فيكون السؤال مقدرا في الجواب كأنه قال إذا واقعت
فكفر ومثل هذا الكلام التعليل إنه كونه كذا إن كان مقدرا ولكنه دون الأول في الظهور لأن
الفاء هيهنا مقدرة وهناك محققة ولاحتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس
فيقول المولى اسقني ماء فإن ذلك وإن بعد فليس بممتنع نظرا إلى أن علية المواقعة للتكفير هو المعنى
المدلول عليه لكنه غير صريح لأنه لم يلفظ به وهي حجة في بحث القياس إن شاء الله تعالى نعم إن هذا
فانظر وإن لم يقصده المتكلم المدلول الالتزامي مع لزومه من كلامه سمي دلالة إشارة كدلالة الحمل

الاقل

الأقل من قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن
حولين كاملين اعلم أن بعض الأصوليين قال المنطوق والمفهوم من أقسام الدلالة وهو وإن
كان ظاهر عبارات القوم كما ذكرنا أنهما من أقسام المدلول نعم في محل عبارات بعضهم على
أنهما من الدلالة والظاهر أنهما من أقسام المدلول وجعل الدلالة قسما للمدلول في قولهم دلالة الالتزام
ونحوها أهون من عكسه لأن إرادة المدلول من الدلالة لغة مسامحة مشهورة كما قيل ثم أقول
إذا تأملت كلامهم ما وجدت المعنى الالتزامي الذي جعلوه قسما للمنطوق الغير الصريح لازما
بالمعنى الأخص وهو الذي يلزم من تصوره تصور الموضوع له لزوما عقليا أو عرفيا ولا
لازما بالمعنى الأعم وهو الذي يحكم العقل باللزوم بعد تصورهما بل وجدته أعم من ذلك
وهو ما يكون للمعنى الموضوع له مدخل ما في فهمه ولكنه لا يفهمه العرف من حيث هو لغوي ولا
أهل العرف من حيث أنهم كذلك بل قد لا يفهمه إلا بعض أهل العلم بعد التأمل بانضمام
مقدمات عقلية قطعية أو ظنية أو غير ذلك فإنه لا يجتمع إرادته مع إرادة الموضوع
له لا يرى أن رفع المؤاخذة من الخطأ والنسيان الموجودين في الخارج ليس لازما لرفع
الخطأ والنسيان وعدمهما في الخارج لا بالمعنى الأخص ولا بالمعنى الأعم وليس يفهمه العرف
بعربيته ولا أهل العرف وإنما يفهمه من كان عارفا بأن المتكلم منزه عن الكذب فلم يقصد المعنى
المطابقي ولا الالتزام كذلك بل أراد معنى آخر وعليه فقس في الأمثلة فليت شعري ما الذي
جعل مثل هذا المعنى معنى التزاميا منطوقا غير صريح وأخرج مفهوم الموافق والمخالف
من المنطوق وجعله قسما مقابلا له مع أن مطلق المفهوم مما يفهم عندهم من المعنى المطابقي
وله مدخل في فهمه ويفهمه أهل اللغة والعرف أيضا وإنما أوفق الأغلب فالأولى ما جعله
البعض كما نقله الفاضل الجواد قدس سره في تالية في شرح الزبدة وبعضهم يجعل غير الصريح
من المفهوم ويجعل المنطوق ما دل عليه اللفظ مطابقة أو تضمنا والمفهوم ما كان لازما للمدلول
ويجعل الاقتضاء والإيماء والإشارة من أقسام المفهوم انتهى كلامه رفع الله مقامه وبعد الثبات نقول

الرابع المفهوم وينقسم الى موافقة ومخالفة لان حكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور نفيا واثباتا او لا والاول الاول والثاني الثاني
والاول يسمى بفحوى الخطاب وبلحن الخطاب وهو بدلالة منها قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فانه يعلم من حال التافيف وهو محل
النطق حال الضرب وهو محل النطق وهما متنافيان في الحرمة ومنها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا
يره ومنها قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فانه يعلم مجازا
ما فوقها الذرة وفي الاول ما دونه ما دون القنطار وفي الثاني وعدم ما فوقه في الثالث وهو تنبيه بالادنى على الاعلى وهو بما به وهو حجة
اذا كان قطعيا اي يكون التعليل بالمعنى المناسب كالاكرام في منع التافيف وعدم تضييع الاثبات والاشارة في الجزاء والامانة في اداء
القنطار وما دونها وعدم اداء الدينار وكونه اشد مناسبة للفرع قطعيين كالامثلة المذكورة واما اذا كان الحسن فهو مما يرجع الى القياس

المفهوم عند كالنفي بكر يصلي من المحجوب
الصائم في الماء الاجل بوجوب كراهة رطوبة
المراة الصائمة في الماء قوي اذا كان
البين غير العفو يوجب الكفارة بالعموم
اولا لعدم تعين كون العلة في الاول اخذ
الماء بالفرج وفي الثاني الزجر والثاني
اقسام الاول مفهوم الصفة نحو في الغنم
السائمة زكوة وعدم مفهومه نفي الزكوة عن
المعلوفة الثاني مفهوم الشرط نحو اذا بلغ
الماء كرا لم يحمل خبثا مفهومه يحمل شرا
القليل الثالث مفهوم الغاية مثل فلا تحل
له من بعد حتى تنكح زوجا غيره مفهومه
انتهاء التحريم ونحو ما تعمل الرابع مفهوم
العدد الخاص مثل فاجلدوهم ثمانين جلدة
مفهومه عدم وجوب الزايد على الثمانين
الخامس مفهوم الحصر مثل المنطلق زيد
مفهومه نفي الانطلاق عن غيره وبعد بعضهم
مفهوم الاستثناء ومفهوم انما والحوار
دلالتها على ما يفهم منهما من المنطوق عليه
تقديم شيوع ان انما حيوان لا كلمة
كونه بمعنى ان الثاني كلمة وما الزايدة
مفهوم ارسال وذلك لان المنطوق ما دل
عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما
للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك
الحكم ونطق به اولا والمفهوم بخلافه وكلا
يخفى ان ما ذكرنا من اجزاء المفهوم الاول ...

فالحق ان المعتبر هو المعنى الذي دل القاطع على ان المتكلم اراده او كان امر الاذهان في الواقع
كما في ترتب الحمل اللازم للايتين او المعنى لا الترادف الذي يتبادر الى اذهان اهل اللغة والعرف
وان جوزوا عدم ارادة المتكلم لكنا نجوز دون عدم ارادة المعاني الحقيقية من كون اللفظ من
لحنا فمن اين الظهور في المصرة شرط القطع حيث قال فيه لا الا الاقتضاء وحجية هذا القسم
ظاهرة اذا كان الموقوف عليه منطوقا به وفي دلالة الايماء وهو حجة اذا علم العلية من
مدخلية خصوص الوصف وفي دلالة الاشارة وحجيته ظاهرة اذا كان اللازم قطعيا او لو
لا يسبق انه اولى واحوط اذا لم يتبعض المفصل عليه ان سد الباب الفتوى في العمل واما اذا اقتضى
ذلك ذلك ما دل عليه اللفظ في محل اللغة او العرف يجب حمله وكلا لة اللفظ عليه كدلالته
على المعاني الحقيقية جزاه ومخالفة للاحتياط والظاهر انه مراده بالقطع ما يحتمل مثل
هذا الظن **قوله** ثم والرابع المفهوم الخ عرف المفهوم كما عرفت بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل
النطق اي يكون حكما شرعيا او حالا للمسكوت عنه كما في منع التافيف فانها دال على حكم
الضرب وهو الحرمة وهما غير مذكورين وكما في الزلزال فانها تدل على مجازاة ما فوق الذرة
وغير عليها من غيرها ثم انه ان كان حكم المسكوت عنه موافقا للمذكور نفيا واثباتا فهو مفهوم
موافقة والا فهو مفهوم مخالفة والاول يسمى بفحوى الخطاب ولحن الخطاب نقل عن العلامة
الشيرازي انه قال انما يسمى بفحوى الخطاب لان الفحوى ما يفهم منه على سبيل القطع وهذا
كذلك ولحن الخطاب لانه معناه واللحن هو المعنى ولما كان هذا النوع من المفهوم مما
يسبق فهمه الى الذهن سمى بهذا الاسم اشعارا بانه كان معناه منهي وعن ابي زيد اللغوي
انه قال اللحن عندهم الخفاء فهما والظاهر ان يعتبر في اللحن ان لا يكون في كمال الظهور بل
يكون محتاجا الى الخيال المطلق ولو قليلا ثم ان هنا خلافين احدهما في انه هل يشترط في مفهوم
الموافقة ان يكون المسكوت عنه اولى بالحكم من المذكور ام يكفي المساواة ومثال الاول ما مر
والثاني كقوله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الاية حيث دلت على تحريم الاحراق

الجبة عما عدا ذلك من العموم ما نطق به وكذا ما جاء الاذن بدلالة المقيد كما للذكور السادس مفهوم الزمان والمكان مثل افعله في هذا الزمان
او في هذا المكان مفهومه نفي الفعل في غيره من الزمان والمكان متن

١٦٧

مساويه الاكلة الاتلاف منهم من يسمى الاول لحن الخطاب والثاني فحوى الخطاب وهذا لحن الخطاب
والسهل الثاني ثم شرط الاولوية في قواطع الحد ومنع حجية المساوي وثانيها في ان تعدية الحكم
الى المسكوت عنه هل هو بطريق القياس اي الحاق الفرع كالضرب بالاصل كالتافيف في الحكم
كالحرمة بجامع وهو الاكرام لكون اقتضائه لحرمة الضرب اشد واقوى من اقتضائه لحرمة
التافيف ام هو بدلالة اللفظ اي يكون مثل هذا الكلام منقولا عن معناه اللغوي وهو الحكم
على الادنى الى الحكم عليه وعلى ما فوقه فقوله تعالى لا تقل لهما اف معناه المنقول اليه
المنع من جميع انواع الاذى وعليه فيقس غير الثاني هو مختار المحقق ثم ان قوله ان العلة
ان كانت مفهومة من اللفظ يفهمها كل عارف بالوضع كمنعه لعبرها من المعاني الى الحكم
بانها مرادة المتكلم بلا نزاع وحجية مثل هذا واما النزاع في ان المخاطب هل يفهم هذا
بشرط حركة ذهنية سريعة من الاصل الى الفرع وملاحظة المعنى المناسب للحكم ام كان
فهمه من اللفظ ابتداء من غير حركة فكرية فلا حجة وعلة فلا يترتب عليه اثر وان لم يكن كذلك
بل انما يفهمها العارف بالقياس اذا لم يكن عارفا فلا يصح ان نقول ان كان كون المعنى المناسب
علة تامة للحكم ايضا وجد وكونه اشد مناسبة للفرع قطعيين حق بالقياس كالتعبد
تام محل التعدية لا قياس فيحقق فلا كلام في الحجية ايضا وان كان ما ظنيا فالاصل المنع
من القياس يشمله ايضا فيدل عليه بخصوصه ما رواه الصدوق ثم في باب الديات
عن ابان قال قلت لابي عبد الله ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المراة كم فيها
قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه
ثلثون فيقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرا ممن قال
ان الذي قال شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ان المراة تعاقل الرجل الى ثلث
الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المراة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا
قيست محق الدين وما روي عن قوله لابي حنيفة لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب

وقد وقع الخلاف في حجية المفهوم باقسامه فالسيد المرتضى ومن تبعه من العامة ايضا انكروا حجية جميع اقسامه والشيخ الطوسي ره قال بحجية مفهوم الصفة وقال الشهيد وبه قال اكثر العامة واما الشافعي من قال بمفهوم الصفة بعضهم بحجية مفهوم الشرط والغاية والزمان والمكان لان الاولين اولى منه بالاحتجاج وبعضهم بحجية ما سواه وبعضها ما المرتضى قوي ولما كان حجية مفهوم الغاية اقوى من باقي الاقسام نحن نتكلم فيه ونظهر منه حال البواقي فنقول لما كان قول القائل صوموا الى الليل لا يدل على نفي وجوب صوم الليل اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين وجوب صوم النهار وعدم وجوب صوم الليل وحينئذ فان قلت نحن ندعي ان مفهوم الغاية ونحوه مما يلزم المنطوق لزوما عرفيا كوجوب مقدمة الواجب ونحوه ولهذا ادرجناه في الادلة العقلية قلت ليس هيهنا ما يوجب القول بالمفهوم كما ستعرف من ضعف ادلة الخصم منه

الحايض ان تقضي الصلوة لانها افضل من الصوم لما رواه الكليني باسناده الى محمد بن حكيم قال لابي الحسن موسى ع نتفقه في الدين ويروينا الله بكم عن الناس حتى ان الجماعة منا لتكون في المجلس ما يسأل رجل صاحبه تحضره المسألة ويحضره جوابها فيما من الله علينا بكم فربما ورد علينا الشيء لم ياتنا فيه عنك ولا عن آبائك شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جائنا عنكم فناخذ به قال هيهات هيهات في ذلك والله هلك من هلك ثم قال لعن الله ابا حنيفة كان يقول قال علي وقلت قال محمد بن حكيم لهشام والله ما اردت الا ان يرخص لي في القياس واما اذا تحققت كتب الفروع وجدتها مشحونة بانواع من الاقيسة لا فرق بينها وبين القياس الذي منعوا من العمل به في كتب الاصول الا كون المعنى المناسب الذي هو علة الحكم اشد مناسبة للفرع منها ومساواة الاصل بعضها ما سموه قياس الاولوية وان يشتمل الاحكام بعنوانهم انما هو مفهوم الموافقة الذي لا نزاع في حجيته عفر الله لهم ولنا **قوله** ره فقد وقع الخلاف الخ اعلم ان بعضهم ادعى اللزوم البين كصاحب المعالم وبعضهم غير البين وبعض المتاخرين ذهب الى التفصيل والسيد ره يقول بان هذه التعليقة لا تدل على نفي الحكم عند الانتفاء بل لا بد من دليل منفصل ويستدل على قول المثبتين بعدم فائدة في كلام المعترض ره ومما ينبغي التنبيه عليه هو ان القائلين بالحجية يقولون ان الامر والنهي اذا علقا بالشرط فلا يدل هذا التعليق في الامر على ان المتكلم حكم بانتفاء الوجوب عند انتفاء الشرط وفي النهي على حكم بانتفاء الحرمة عند انتفائه ولا يدل على ثبوت الحرمة عند انتفائه في الاول ولا على ثبوت الوجوب في الثاني فقول المتكلم ذلك قلنا ان كانت سائمة فزكها يتضمن حكمين احدهما ايجاب الزكوة في السائمة وثانيهما نفي الوجوب في المعلوفة ولا يدل على حرمة ذكوة المعلوفة بوجه فكلا الحكمين عندهم منصوص ويدل اللفظ على احدهما بالمنطوق وعلى الاخر بالمفهوم واما المنكر للحجية فيعترف بالحكم الاول ويقول لا حكم على المعلوفة من هذا التركيب الشرطي اصلا واما انتفاء الحكم عليه بالوجوب فمستفاد من دليل اخر فلو لم يكن نفي غير هذا التركيب لكان حكم المعلوفة في الاخرين في كل الطلب لا يدل عليه **قوله** ره ولما كان حجية مفهوم الغاية الخ انما يكون مفهوم الغاية اقوى لان اكثر من لم يقل بغيره يقول به **قوله**

١٦٨

لتخريج الخصم بوجوه منها ان التعليق على الغاية والشرط والصفة وغيرها يجب ان يكون لفائدة والفائدة هو نفي الحكم في المسكوت عنه لان الاصل عدم غيرها من الفوائد مع امكان الاول ان يكون قد خرج مخرج الاغلب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب في الحجور وحينئذ فلا تدل على ان حكم اللاتي ليس في الحجور بخلافه الثاني ان يكون لسؤال السائل عن المذكور او لحادثة مخصوصة به مثل ان يسال اهل في الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة الثالث ان يكون المصلحة السكوت عن المسكوت عنه وعدم اعلام حاله وغير ذلك من الفوائد المذكورة في المطولات فالمخالفة مما لا احتياج الى القرينة بخلاف الفوائد الاخر فانها تحتاج الى القرائن الخارجية فيجب عند عدم القرينة من قبيل اللفظ المردد بين المعنى الحقيقي والمجازي وكما انه يحمل على المعنى الحقيقي عند التجرد عن القرينة والجواب ان هذه الفوائد كلها متساوية في الاحتياج الى القرينة وليس المخالفة المذكورة بحاجة الى غيرها من الفوائد بل يحمل عليه عند عدم الظهور القرينة بل يمكن ان يدعى ان الفائدة الثالثة وهي المصلحة في عدم الاعلام يرجح على غيرها لشيوعها في كلام الائمة صلوات الله عليهم اجمعين فظهر بطلان ادعاء اللزوم العقلي البين بين المفهوم والمنطوق ومن الحجج صاحب المعالم على الدلالة الالتزامية في مفهوم الغاية بان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيء الليل لم يكن الليل اخرا منه

ره واما الالتزام الخ يريد نفي اللزوم البين عقلا وعرفا بالمعنى الاخص واما الاعم لا اللزوم مطلقا ولو بتوسط مقدمات خفية او جلية كما يدل عليه السؤال الا في لانه انما يتوجه لو نفيه نفي اللزوم بالمعنى الذي قلناه ره واما الدرة حق حيث ولكن الاظهر في التقرير ان يقول اما الالتزام فانه لا ملازمة بين وجوب الصوم الى الليل وبين عدم وجوب صوم الليل لان هذه العبارة هي المتنازع فيها واما نحو قولنا صوموا النهار فقد لا يدل على عدم وجوب صوم الليل انما يكون مفهوم اللقب والخصم لا يقول به وانما يقول بمفهوم الجملة الغائية والظاهر ان غرضه ره ما قلناه ولكن تسامح في العبارة **قوله** ره لتخريج الخصم الخ هذه الحجة انما انبئت على اللزوم الغير البين ولا يحصل بها لانها تدل على خلاف ما اثبت عليه كما ستعرفه ان شاء الله تعالى **قوله** ره لان الاصل عدم غيرها الخ ان اراد ان الظاهر عدم غيرها وعدم وجودها لانها هي المبادرة عند عدم القرينة فهذا ان سلم فانما يدل على اللزوم البين عرفا وهو الذي نقل عن المعالم التنبيه عليه في حجية الشرط وكما انا قلنا التنبيه لم نقل استدل عليه لان دعوى اللزوم البين لا يجتمع مع الاستدلال وان اراد ان الدليل يكون عدم الحادث وهو المعلوم المتيقن به لان على عدم غيرها في الواقع فاين هذا الدليل وما الذي لا يخرج عن الفائدة التي نحن فيها عن الحجة بل هي ايضا حادثة والاصل عدمها مع ان تحقق الفوائد يدل على عدم بقاء الاصل هنا على حاله وكيف يدل الدليل على عدم غيرها في الواقع مع انه قد علم وقوع انواع اخرى بقوله منها كذا ومنها كذا ولا معنى لحمل الاصل على القاعدة اذ لا قاعدة هنا **قوله** ره فانها تحتاج الى القرينة الخ هذا الكلام صحيح فانه يقتضي كون تلك الفائدة معنى حقيقيا للتعليق لها او ما هو بمنزلته من المعاني الالتزامية باللزوم البين لانها التي لا تحتاج الى القرينة الى الذهن والحاصل انه ما زاد على المعالم الا تكثير السواد وتشويش العبارة **قوله** ره والجواب ان هذه الفوائد كلها متساوية في الاحتياج الخ ان اراد التساوي في عدم اللزوم البين بان الكل محتاج الى ملاحظة امر خارج من اللفظ فلا يخفى ما قاله وان اراد انه لا رجحان لواحد منها

نحو ظاهر المنطوق وقريب منه ما اسنده الا ابن الحاجب في مختصره وقال العضد ان في جواب السيد اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور
الصوم المقيد بكون اخره الليل مثلا عن عدم صوم الليل منه

على الاعتراض اصلا فتمسك بحقيقة الحال ان شاء الله تعالى فيخطر بالبال ان يكون منشاء ترديد
الشارح من واحد من ائمة اللغة ومنشاء انكاره من لغويته هو ان الاول لما انقول له في تتبعه
ان دواعي التراكيب التعليقية التي ولا الدليل او القرينة على ارادة الفائدة المتنازع فيها انها
اكثرها لا دلالة على ارادة جزئها سنة فاعتاد ذهنه بالاولوية لا على داعي الحاجة منها شاذ وزهم
الى الشاذ والثاني تتبع جميع الموارد واكثرها فرأى تلك الفائدة كثيرها على وجه فانكر
الشاذ وقال ان نسبة هذه التراكيب الى الفوائد كنسبة المشترك الى معانيه عند عدم القرينة
قال الشيخ البارع الحبرية في مفتتح شرح الوسائل ان التتبع والاستقراء شاهدان بان الفصحاء
والبلغاء قد يقصدون مفهوم الشرط وقد لا يقصدونه فكيف يوثق بارادته ويجعل حجة الا
شرعيها من غير قرينة على ارادة المتكلم له او دليل اخر وقد ذكرت في الفوايد الطوسية ما ينيف على
وعشرين اية من القرآن مفهوم الشرط فيها غير مراد ولا معتبر والايات التي مفهوم الشرط فيها معتبر
لا تكاد تبلغ هذا العدد وكذا الاخبار واكثر كلام البلغاء قوله ره وهو خلاف المنطوق اعترض
عليه الفاضل المدقق في حاشيته على العالم بقوله وفيه نظر ظاهر فانه لو كان مخالفا للمنطوق
لكان الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا والتبعة لم يقل به احد بل على ما ذكره المص ره
يكون هذا المفهوم من جملة المنطوق لانه لو اراد باخر وجوب الصوم ما ينتهي اليه وينقطع عنده
فقد صار المفهوم منطوقا وان اراد ما ينتهي اليه سوى الانقطاع عنده او لم ينقطع فلا يلزم خلاف
المنطوق انتهى كلامه ره ويمكن ان يقال انه لم يرد بالاخر المنتهى مع ملاحظة ان نفسه او لم يلاحظ
حكمه خلاف حكم ما قبله فلا يلزم المحذور الاول ولا المنتهى مع ملاحظة كونه او كون ما بعده
من ان يكون موافقا او مخالفا لما قبله اراد المنتهى الشرطي اعم من تخصيص وتعميم بين ان كان
المنتهى منتهى بشرط نفسه كونه او كون ما بعده محكوما عليه بحكم مخالف لما قبله وبينه على
بانه لو ارادتم ذلك الاذن لا يرتفع الملزوم الذي هو المنطوق وتعقيم من مراده ما قاله في حاشيته
السيد ان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد الى اخره ما نقله المص ره والحق

والجواب لا نسلم ان معناه ذلك بل معناه اريد منكم الامساك الخاص في زمان اوله طلوع الفجر واخره الليل وكان مطلوبية الامساك
في القطعة الخاصة من الزمان لا يستلزم عدم مطلوبيته فيما بعد تلك القطعة بل يجوز ان يكون فيما بعدها ايضا مطلوبا لو شغلا لكن يكون
عنه لمصلحة اقتضت ذلك فقول القائل صوموا الى الليل يستفاد منه ان الصوم الواجب بهذا الخطاب ينتهي ابتداء الليل وهذا لا يجدي الخصم
وقول السيد ان اللزوم اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل مثلا عن عدم صوم الليل لا يخفى ما فيه فان مدلول قول القائل صوموا
الى الليل هو مطلوبية الصوم او الامساك الى الليل وليس لفظة الى الليل صفة للصوم حتى يكون المعنى مطلوبية الصوم الموصوف بكونه
منتهيا الى الليل مع انه على تقدير الوصفية يجري جميع الى مفهوم الوصف وهو يكرم طلبس المفهوم لزوم ذهني مع المنطوق والحق ايضا على حجية
مفهوم الشرط بان قول القائل اعطه زيدا ذهبا ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والشادر من هذا انتفاء الاعطاء
عند انتفاء الاكرام قطعا فيكون الامر
كذلك ولا يخفى ما فيه اذ لا يلزم ان يكون
ما يتبادر من لفظ الشرط تبادره من
المساواة في العرف بحرف الشرط بل هو تبادر
الكلام على كلام اخر من غير بيان الجامع
مع ان ادعاء التبادر ايضا من الثاني
ممنوع وبعد فتامل ثم لا يذهب عليك
ان ثمرة الخلاف انما تظهر اذا كان المفهوم
مخالفا للاصل نحو ان ليس في الغنم المعلوفة
زكوة فانه ليس في الغنم زكوة اما اذا كانت معلوفة
وان ليس في الغنم زكوة الا ان تسوم فهل
يجب هذا مثل القول بوجوب الزكوة في
السائمة اولا فان ما يكون المرجع في نفي وجوب
حقيقة الحال واما اذا كان موافقا للاصل
نحو في الغنم السائمة زكوة فان نفي الزكوة
عن المعلوفة منه

في الجواب ما يجيء ان شاء الله تعالى قوله ره والجواب لا نسلم ان معناه ذلك الخ القائل
باللزوم يقول ان هذا الكلام ايضا يدل على انتفاء الوجوب عند تمام هذه القطعة من الزمان
ثم لو عبر عن القطعة باسم ولم يعين لها اول واخر فلا يدل مطلوبية الامساك فيها على عدمها
فيما بعدها فثبت ان هذا الكلام اعني قوله اريد منكم الامساك الى اخره لا يدل على انتفاء المطلوبية
فيما بعد ذلك الزمان نعم يجد به اوله واخره ولكنه لا يدل على ان الجملة الغائية كقولنا صوموا
الى الليل لا تدل عليه ايضا اذ لكل كلمة وتركيب خاصية لا يوجد في غيرها فقوله بل معناه ذلك
مجرد دعوى لا شاهد عليها ولكن ما قلناه كلام على السند الاخص والصواب في الجواب ما علم
من كلام المص ره هو تسليم ان منطوق قولنا صوموا الى الليل مثلا مستلزم لان يكون الايجاب
المفهوم منه منتهيا عند الليل وان يكون هذا الخطاب غير متعلق به ولا يلزم ذلك ان لا يتعلق
صوم الليل على وجوب بدليل اخر الا ان المتكلم احكم بثبوت هذا المنطوق على عدم وجوب
صوم الليل حتى يكون هذا الحكم منصوصا عليه بالدلالة المفهومية وقد عرفت ان هذا المعنى
هو الذي يتمحض من المنطوق من قول حجية المفهوم قوله ره لا يخفى ما فيه لا يخفى ان الغرض
غرض الشيخ الفاضل ان يبين للخصم لزوم هذا المفهوم من هذا التركيب بعبارة اخرى
لعلها تكون اظهر عنده لا ان هذا الكلام كلام محقق وكيف يظن بمثله مثله قوله ره والحق انه
هذا هو التنبيه على ان اللزوم البين وزاد ره بعد ما نقل عنه المص ره بقوله واما اثبات الدلالة
على هذا المعنى فانما هو انما الى ان مقدمة الى اخره ومن ثم التنبيه عليها وهو انما اداه عدم النقل وكون
كذلك لغة وحاصله ان اللازم البين هو الذي لا ينفك تصور الملزوم الذي هو جزء اللفظ
عن تصوره ويتبادر الى الذهن بعد تبادره ومفهوم الجملة الشرطية كقولنا اعط زيدا ان اكرمك
بالنسبة الى منطوقه كذلك وبينه على ان منطوق الجملة المذكورة هو بعينه منطوق قولنا
الشرط في اعطائه اكرامك عرفا ويتبادر المفهوم من هذا القول ظاهر وكذا من منطوق الجملة الشرطية
لاتحادهما عرفا ثم نقل المعنى المطابقي للملزوم لهذا اللازم هو المعنى اللغوي لا اصالة عدم

هو المقتضى لبراءة الذمة ولا يظهر الخلاف ثمرة بينهما وكان المفهوم في هذا القسم لما كان مركوزا في العقول لسبب وافقه الاصل الذي انه حجة وشاهد من حكم المنطوق وبهذا يتم ان الامثلة المذكورة في اسئلة الامام كلها من هذا القبيل واستدل بعضهم على حجية مفهوم الشرط والصفة بان هذا النحو من التعليق يشعر بالعلية والعلة تنتفي في المفهوم بحسب الفرض والاصل عدم علة اخرى فينتفي فيه حكم المنطوق والجواب بعد تسليم اعتبار مطلق العلة منصوصة كانت او مستنبطة ان هذا الفرض الاستدلال يرجع الى اصالة البراءة في الذمة كما عرفت فلا يحتاج الى المنطوق في مثل لو لم يكن النقل الدال على وجوب الركوع في النافلة مختصا امكن اجراء هذا الاستدلال لعلية نفي الركوع في المعلومة بان الاصل عدم تحقق علة وجوب الركوع في المعلومة فينتفي وجوب الركوع فيها **الخامس القياس** وهو اثبات الحكم في محل لعلة ثبوته في محل آخر ثبات العلة والمتلفق في حجيته ولا خلاف بين الشيعة في عدم حجيته الا في بعض العلة مثل ان يقول حرمت الخمر لا

النقل فان قلت اذا كيف كم المعنى العرفي تحقق ضمنهم اصالة عدم النقل فانتم الحقيقة اللغوية سوى ان الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية عندكم فاذا ثبت منطوق في الشرطية وما في الشرطية المنطوق للمفهوم عقلا لم يمنع من الاصول فالداعي الى هذا التجشم قلنا ما وجدنا اثبات انه عرفي مما هو عرف دون ان صاحب الشريعة او من تام مقاصده اكثر من مؤنة هذه المقدمة اصعب من اصالة عدم النقل ولهذا اختزناه والجواب منع اللزوم عقلا وعرفا في الجانبين معا ولو سلم في الثانية بتوسط لفظ الشرط لانه في العرف يدل على الامر الذي ينتفي المشروط بانتفائه فلا نسلم في الجملة الشرطية وهي المتنازع فيها والحق ان بعض هذه التراكيب التعليقية وجد فيه ما تخصيص يظن ارادة مفاهيمها في بعض الاوقات بيانه ان كل متكلم عاقل حكيم اذا لم يكن مراده بلفظ مطلق اذا لم يكتف به وعبر عنه بلفظ مقيد نعلم ان ارادة بالتقييد ان يفيد ما لا يصح اللفظ المطلق لا فادته هنا اذا كان المتكلم الشارع او من يفهم مقاصده لاستحالة العبث عليهم ولما هو من العقلاء فيظن به ذلك لعدم استحالته عليه فلو عرفنا ان بعض هذه التراكيب في الجملة الشرطية مثلا لا فائدة له سوى الفائدة الى كلام منه مثلا الدليل عقلي او نقلي فلا نزاع في حصول القطع او الظن بارادتها على التفصيل الذي تقدم انما النزاع في صورة يكون هناك فوائد ولم يدل الدليل على تخصيص احدها بالارادة فتحقق تقول لما تاولنا رأينا في كلام العرب الجمل الشرطية مختلفة لان مدخول اداة الشرط في بعضها ملزوم اخص مثلا لانه الذي هو الجزاء ولا ريب ان انتفاءه حينئذ لا يستلزم انتفائه وفي بعضها مساو له وهذا يلزم من وجود احدهما وجود الآخر وهو المعنى المنطوق فيه من مدلوله وهو المعنى المفهوم لا معنى ارادة عدم اللازم على تقدير عدم الملزوم لكن التتبع دلنا على ان استعمال هذا التركيب في الصورة الثانية اكثر منه في الصورة الاولى لا بحيث صار مثل الكثرة سببا لتبادر المساوي ولانه يعطي المعنى حتى اذا هنا بل جعلنا المساوي اولا من القرينة في اغلب افراد التركيب الشرطي فاذا سمعنا بعد هذا جملة شرطية لا قرينة على تعيين ارادة فائدة من الفوائد منها يحصل لنا

الظن

يجوز يحرم هذا القول الحكم بحرمة جزء من المسكرات لسبب ظن ان علة حرمة الخمر هي الاسكار وهي متحققة في جميعها الا ما نقل عن ابن الجنيد انه كان يقول به ثم رجع بل انكار القياس فيما صار متواترا عندنا واختلف اصحابنا في حجية القياس المنصوص العلة مثل ان يقول حرمت الخمر لاسكارها فهل يجوز القول بحرمة جزء من المسكرات بحرمة في النبيذ او لا فانكره السيد المرتضى وقال بها العلامة وجماعة والمحقق ان ثبت قطعا بان الامر الفلاني علة للحكم خاص من غير مدخلية شيء آخر في العلية وعلم وجود تلك العلة في محل آخر الا الظن بل بالعلم فانه حينئذ يلزم القول بذلك الحكم في هذا المحل الآخر لان الاصل حينئذ بصيرورتها من قبيل النص على حكم كل ما فيه تلك العلة فيحتج في الحقيقة من القياس وهذا مختار المحقق ايضا ولكن بحذائه الحقيقة قول بحجية القياس المنصوص العلة انحصار في مذهب القطعيين تماما كلا منهما في مسائل الفقه الاثبتة بتنقيح المناط على ما مر واعلم ان العلم بالعلة عند القائلين طريقان منها النص عليها ولم رأيته يجري وهو بما لم يعني مثل العلة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا او اذن يكون كذا او لكذا وبكذا او كان مثل الباء السببية او فانه كذا او نبهنا ايماء وهو اللازم مدلول اللفظ وضابطه كل اقتران بوصف لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا مثل ما مر من قصة الاعرابي فكانه عم في جوابه قال فاعتق فكفر

متن

الظن بتوسط استحالة خلوها عن الفائدة اصلا وندرته بانها من القسم الغالب هذا تحقيق المقام ولكن لا اعتماد على مثل هذا الظن لعدم دليل قطعي على اعتباره ولخواجه من الاصل الثابت عندنا وهو منع اتباع الظن واما الاجماع الذي ادعى على كفاية الظن في الدلالة اللفظية فانما لا نسلمه في المعاني المطابقية ولا الالتزامية التي يكون لزومها بينا سواء كان لعلاقة عقلية او عرفية لا يتفق معها الانفكاك وان لم يكن مستحيلا كيف ولو لم يكف الظن فيها لانسد طريق الحكم الشرعي علينا اذ اكثر الاخبار خالية عن القرينة المفيدة للقطع بمراد المعصوم واما في غيرها فدعوى الاجماع فيه لا شاهد لنا وعدم العمل بالظن فيه ليس يلزم محذور اصلا **قوله** قده هو المقتضي لبراءة الذمة يعني ان اصالة البراءة في الذمة مقتض لان لا يحكم على المعلوم بالوجوب **قوله** قده فلا يظهر الخلاف ثمرة بينهما اي بين قبيل الترجيح بالمنطوق لانا نحن نمنع ان القائل بالحجية يقول ان حكم المعلوم منصوص لحكم الصلاة من غير فرق الا في الدلالة كما سبقت الاشارة اليه ولكن هذا ثمرة **قوله** قده وكان المفهوم الخ فيه وقد نظر كيف ان يكون منشأ هذه الدعوى سواء كان المفهوم موافقا او مخالفا او بالجملة اللزوم العقلي او العرفي على كثير من العقلاء ولعل الوحدة ما بعيد ذلك الا قريب من الف سنة بعيد جدا الا انه من الناقل او المثبت **قوله** قده والحجج اه هذا الاحتجاج يختص بما اذا كان حكم المنطوق مخالفا للاصل بحكم المفهوم موافقا له حاصله انا لو فرضنا ان مدلول التركيب التعليقي الشرطي او الوصفي الذي يكون منطوقه مخالفا للاصل عن حكم الاستصحاب سعة بعض المقدمات ان حكم المفهوم مخالف المنطوق فيه تسليم مقدمات الدليل بجميعها ثم الجواب عنه بانه يمكن لنا الاستدلال على هذا المطلب بطريق اخر ايضا كاصالة البراءة في الذمة لان المفروض ان حكم المفهوم موافق لها كما نعلم المقدمة غريب الا ان يكون غرضه هناك ايضا عدم ظهور ثمرة بينهما الخلاف فيصير حاصل الجواب انا متفقون على ان حكم المفهوم في هذه الصورة مخالف المنطوق فلا ثمرة للخلاف وان ثبت المخالفة هل هي مستفادة من المنطوق ام لا فلا يجوز حينئذ في تضمن العبادة **قوله** قده الا في تنقيح المناط على ما مر اي في الحاشية اذ

وهذا القسم قد يصير قطعيا فانه اذا علم عدم مدخلية بعض الاوصاف بخصوصه وعلل بالباقي فيستوي تنقيح المناط القطعي كما يقال ان كون الاعرابيا
لامدخل له في العلية اذ الهندي والاعرابي حكمهما واحد في الشرع وكذا كون المحل اهلا فان الزنا باجنبية وعند الحنفية لا مدخلية لكونه
وقاعا فيكون الاكل عمدا من مفسدات الصوم كذلك وقد يكون ظنيا محتملا للعدم ومنه الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد
اسقني ماء ومن الايماء ما روي عن قوله حين قالت له الخثعمية ان ابي ادركه الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك
فقال النبي ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته لكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق ان يقضى ومنه ان يفرق بين
حكمين بوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان ومنه تعليق الحكم على الوصف المناسب مثل اكرم العلماء ومنها السبر والتقسيم وهو حصر
الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للتعليل في عدة ثم ابطال بعضها وهو ما سوى الذي يدعي انه العلة كما يقال في قياس الذرة
على البر في الربوية ان الاوصاف الصالحة
للعلية في البر ليس الا القوت والطعم و
الكيل لكن القوت والطعم لا يصلح للعلية
لعين الكيل فتعين خروجهما عن المناط
فتعين العلة في الاصل بحجية المناسبة
بين الحكم في الاصل الا بالنص ولا يعين
كالاسكار للتحريم فان النظر في المسكر يحكم
دفع مفسدة يوجب العلم بكون
الاسكار مناسبا
لشرع التحريم
[illegible]
وكالقتل العمد العدوان فانه بالنظر
الى ذاته مناسب لشرع القصاص في كتاب
اصطلاحا وصف ظاهر منضبط يحصل
ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا
للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة
وفي هذه الطريقة لا يحتاج الى النص
بحقيقة القياس بعد الابراز المذكور
في المطولات انه قد لا يكون علة الحكم في
الشرع شيئا من اوصاف ذلك الشيء كما
يدل عليه قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا
حرمنا عليهم طيبات احلت لهم الاية وفي
ابراهيم وحرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن
البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت
ظهورهما الاية فانه يدل على ان علة تحريم هذه
الاشياء عصيانهم لا اوصاف تلك الاشياء
ثم **الباب الخامس** في الاجتهاد والتقليد
وفيه مباحث **الاول** الاجتهاد في اللغة
تحمل الجهد وهو المشقة وفي الاصطلاح
المشهور انه استفراغ الوسع من الفقيه في
تحصيل الظن بحكم شرعي وعند البعض الى
في تقريبه انتهى **متن**

تامل تاملا في بيانه دلالة الايماء والتنبيه موافقا لما قاله شارح المختصر وبعبارة ظهر ان
هذه الدلالة ليست الا ظنية وهذا مما يستبعد من كلام الشارح انه ذكر فلا بد للقطع من امر اخر
قوله وهذا القسم قد يصير قطعيا اه ليت شعري كيف يحصل العلم بعدم مدخلية بعض الاوصاف
وحصر التعليل بالباقي سيما لحصول القطعيين الذين ذكرهما فمع ان هذا ليس الا السبر
والتقسيم هذا الثالث وعدم افادة هذا الطريق القطع بالعلية مشهور **قوله** كما يقول العبد اه هذا مثال
لما قصد الجواب والمثال الثاني لما يفيد الظن بحكم الاعرابي بل جميع امثلة دلالة الايماء والتنبيه **قوله**
ثم الباب الخامس في الاجتهاد والتقليد اقول انا اذكر ما هو معتقدي ومستندي بحول الله
وقوته والاستعانة من ائمتنا الذين خلفنا عليهم الاف صلوات الله وتحيته ثم اشرع فيما قاله الاصولي
جرحا ونقدا وتفصيلا ونقضا وابراما بحسب ما يقتضيه الكلام فاعلم ان العقل والنقل
انه لابد من دلالة عليه هذه الاية الشريفة لا تعبير يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم والمراد باولي الامر هم الائمة عليهم السلام الهادون المهديون فاذا سمع الكلام منهم
او حديثا وفهم مرادهم منها كما يفهم مراد غيرهم من كلامهم فلزم العمل بمقتضى فهمه ومن جملة
هذا التنبيه هو ان كثيرا ما يؤدي الناس به مقاصدهم بما هو الالفاظ فاذا خوطب العارف
بلغتهم بخطاب يعمل بمقتضى ما فهم وان كان مسائل لا يناسب كثيرة ومثال شديد نحو
ان يحصل له القطع بمراد المتكلم بل يعمل وان كان من المحتمل ان يكون غرض المتكلم خلاف ما فهم
ويبعث الامر عليه مثلا لو امر ناس يلزم علينا عقلا اطاعته كالسلطان والاب والمولى بالمسافرة
الى بلد بعيد في زمان معين مع حمل درهم ودينار له واستعطاء عبد يشتريه من مال الايجار
حين الخطاب عموم الدينار والدرهم واطلاق العبد بحيث يشمل المؤمن والكافر ثم انه
لابد من تحديد ورجوع لنا في حين حصول الوقت وان الامر لعله
ولنخصه لكن لم يبلغنا الناسخ او لعله اخرج بعض الدراهم والدنانير او قيد العبد بالمؤمن
يحصل الناس بالاطاعة بالضرورة عند العقلاء انتهى من هذه الثلاثة مع امكان الوصول الى حد

ولا

١٧١

وكذا لو لم نفحص عنها مع عدم الامكان وتسامرنا والحال هذا ثم انكشف الناسخ او غير القطع عدم
اشتراط القطع وهكذا الامر في كلام الله وخلفائه وقد تكلمنا سابقا على مسألة عدم جواز العمل
بالعام الا بعد الفحص عن المخصص فارجع اليها ثم لو فرضنا ان تكلما العمل بما نفهم من
كلامه الا مع القطع او الفحص ثم الناس لكانوا معذورين بالاكتفاء بالظاهر ولا تنتج الا في ظواهر الكتاب
ولكن طريق حصول القطع بالمراد منها ليس بمحصور عندي في ان يكون هناك اخبار ناهية على
انا نفهم منها ظاهر اصول المراد منها وانما بل لو تفحصنا ولم نجد خبرا مخالفا فلا نقول الاولا
على خلافه لكان عدم الوجدان قرينة مفيدة للقطع بها او من المحال عادة ان لا يكون خلاف
من ظواهر الكتاب مرادا مع عدم نقص بالمراد منها ولا قول الا بمثل هذا اجماع ومع جعل الحجة لا نقول
لو فرضنا غفلتنا عن كونه اجماعا ومن ان الاجماع كاشف عن قول المعصوم لحصل لنا هذا
القطع ايضا وليس يخفى انه يمكن هذا انه ليس ايضا من شرط لزوم العمل الظاهر بما يعلم انه
مراد المعصوم مثلا من قوله ان يكون له اقتدار على فهم اكثر الايات والاحاديث بل لو اقتصر قدرته
على فهم حديث او اية واحد لجاز العمل به في بعض الصور كما لو كان هناك اعلم منه ولم يجب عليه
في البعض الاخر كما لو لم يكن بل اقول لو ان عجميا علم جواز نقل الحديث بالمعنى وعلم ان الثقة الاول
ترجم حديثا معلوم النسبة الى المعصوم ثم سمعه منه او رواه في كتاب المتواتر عنه لجاز له العمل
وان لم يكن له قدرة على فهم لو لم يترجم في هذا الذي قلته يعلم ان المجوزي القادر على استنباط
بعض المسائل من الطريق الصعب الذي يسمونه اجتهادا هو من العلماء القادرين عند بعض
له العمل بما ادى اليه اجتهاده اللهم الا ان يكون ما جعله دليلا على المسئلة غير ما جعله الشارع
دليلا عليه وهذا جار في المجتهد المطلق ايضا بل ربما كان هذا المجوزي بحيث تاما ما هو اقل المسائل التي
والمفاهيم المعتبرة اذ ليس ملكة الاجتهاد عندنا بالمعنى الذي قالوه الا ادلة للحديث وتتبع الجمع
البيان عند المناظر مع اهل الاراء والاجابة العالية الاخ ومن مثلهم
سواء بين ما في كتاب وان كان فيه ما ليس عند البعض عليه

المعصوم الا من عصمه الله فان قلت ليس الواجب على من ليس ماهرا في علم الحديث مجيطا بغامره
خاصه ومطلقه ومقيده وما له معارض وما ليس له وما هو صحيح وما ليس كذلك والترجيح على الوجه الذي ذكرت بل على ما هو ابعد من ذلك
بوجوه الترجيح المنقولة ولا تعتمد على الترجيح ان يرجع الى من هو كذلك لا يعلم بما فيه من الحديث
الذي يعلمه وان كان صحيحا عنده معلوم الصدور من المعصوم حتى يقتنيه هذا العالم البارع
العمل او لا تعمل او الحكم كذا قلت لا شاهد على وجوب هذا الرجوع ولا على عدم جواز العمل الا
لهذا العالم الماهر بل الاحاديث الدالة على وجوب العمل باحاديث النبي والائمة صلوات الله عليهم
وكذا الاحاديث الدالة على الرجوع الى رواة الاحاديث شاهدة على خلاف ذلك وقد روى الشيخ الجليل
العاملي في الوسائل في باب وجوب العمل باحاديث النبي واحاديث الائمة عن ابي عبد الله
ثم قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان قال وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء
منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا هذا الاخذ اي الاخذ بالحديث لبقراءة عقيب الصلوة ولا الاخذ
الى المحدث الماهر ثم ياخذ بقوله بل المراد العمل به ولم يشترط ان يكون محدثا ماهرا ولا يجب من الشرائط
وروي فيه ما يدل على الحث على كتابة الحديث وحفظ الحديث وان الكتب مثل العمل فانه سياتي
ما في الكتب وملاحظته فيها من الاحاديث وهي على كل احد ممن فيهم منها امر منهم وهل كل كتاب
منها او كانت احاديثها في الصلوة مثلا اشتمل على كل ما ورد في الصلوة من الاحاديث عامها
وخاصها ومطلقها ومقيدها وغير ذلك وعلى كل ما هو الحق وما هو صحيح وعلى جميع الاحاديث
الواردة في الترجيح ام الامر على خلاف ذلك وقد روي فيه ايضا ما يدل على الحث على حفظ الاربعين
حديثا مما ينتفع به الناس في امر دينهم فهل يجب ان يكون الاربعون مشتملة على العام والخاص من حديث
النبي ومما يتضمن الترجيح ان يكون واحد منها في الطهارة والاخر في الصلوة والاخر في الصوم وقد روي ايضا
عن ابي عبد الله ثم قال تزاوروا فان في زيارتكم احياء لقلوبكم وذكر الاحاديث احاديثنا تعطف
بعضكم على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا
بنجاتكم زعيم فهل الذي يهتدي على ان حديث واحد يروى حديثا واحدا فيه سبيل يقتدي بذلك ولا

وغير ذلك

مع ان العالم بالمدارك واحكامها ناظر في ترجيح الاحكام الشرعية الفرعية فهو من اهل القطعيات النظرية ومخرج الشرعية الاصلية ولم يتحصل فيه الفقيه
مع خفاء معناه جهتها والمدارك قد علم كيفها وحقيقتها سابقا والمراد باحكامها احوال التعادل والترجيح وسيجيء ان شاء الله تعالى تحقيق
تحقيق بالحصيل بسببه العلم بالمدارك منه

١٧٣

وغير ذلك مما يطول الكتاب بذكره والمنصف يكفيه رجوعه الى وجدانه وقد روي في باب
وجوب الرجوع الى رواة الحديث عن عمر بن حنظلة قال قلت لابي عبد الله عن رجل رأى
احدكم الى ان قال الروايات لحد نسا بيد بقلوب بشيئا الفضل بن الفضل بن عبد ربه
علي بن حنظلة قال سمعنا باعبد الله ثم امر باثنا بان الرجال العمل به ورواتهم عبادة
ظاهرا من يتبين تقليد فلا يفيد على انهم اكثر من حديث مثلا وان المراد كثرة الرواية
ليس بحجية الفعل من غيرهم اصلا فان من له رواية واحدة ارشد ايضا وبالجملة ليس في
هذا الباب الا الرجوع الى الرواة لسماع الروايات والعمل بمقتضاها وليس فيه لزوم الرجوع
الى من ادعيتم الجمع ولا الى لزوم كون العامل عالما بكل الملكة المذكورة ولا الادون منها فضلا
عن الملكة وكذا ليس في باب وجوب الجمع بين الاحاديث الا ان من اتفق له العلم بحديث و
معارضه لزم الترجيح ومع العجز عنه التخيير وليس فيه ما يدل على لزوم الفحص عن المعارض
ولا على ان من كان عاجزا بالفعل يلزمه التربص وتحصيل بعض العلوم الذي يتوقف عليه
الترجيح فان رجح فذاك والا فله التخيير بل العامل النظر في تلك الاحاديث واختلافها يدل
ان العاجز عن الترجيح حين سماع المتعارضين حكمه التخيير ابتداء هذا كله مع التمكن من
الترجيح الى الامام فما حال اهل زمان ليس فيهم احد يدعي الاجتهاد على طريقة اهل الاصول
والمحدث منهم ليس الا من يفهم ظواهر بعض الاحاديث ومع ذلك النظر في الاخبار لم يخف
ما فيه من الاشكال والله الهادي وسيجيء تمام الكلام ان شاء الله تعالى فيما يتوقف عليه الاجتهاد
من العلوم بعلم ما يتوقف عليه فهم الاحاديث كلا او بعضا وسيجيء القدرة وفي تضاعيف
كلماته الشريفة بعض ما امثله فانتظر قوله ومعرفة العالم به المدارك معروفة بحسب الاصطلاح
مشهورة بين المحصلين واما الاحكام بالمعنى المقصود منها فكانه اصطلاح منه قدس سره
في التعريف هو الصواب حتى لا يكون متضمنا للمجهول وليس في القدرة والمراد باحكامها الى
اخرها فالجزء الشريف كما هو الظاهر لكن الاظهر وظاهر في المدارك واحكامها وكذا

التخيير

البحث الثاني في ان الاجتهاد هل يقبل التجزية او لا بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط
الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض فقد اختلف فيه فالاكثر على انه يقبل التجزية وقيل بعدمه والحق الاول لوجوه الاول انه اذا اطلع
على دليل مسألة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسألة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها منه

نوال الاحكام الشرعية الاستقراء في تخريج المتجزي مع قولهم بجواز الاجتهاد ولتوهم ان العالم بما يتعلق
الى نفس الحكم الشرعي الجزئي او العدم كوجوب الجمعة وعدمه مثلا لا الى ثبوت احد الحكمين الشرعيين
اللذين وقع الخلاف فيهما اذ لا يجب ان يكون المسألة خلافية بل يكفيها ان يكون نظرية كما صرح
به وقد ينظر الى ثبوت احد الحكمين بعد القطع باحدهما على طريق منع الخلو كوجوب صلوة
الجمعة عينا وتخييرا وحرمتها فينظر في انها هل هي واجبة في الجملة او حرام وكان المصنف اراد
من قوله في جميع الاحكام الشرعية ما يشمل القسمين لان الاول ينهار جميع الثبوت على النوع
بالعكس ولكن ينبغي ان يكون هذا المعنى منهوما استعاره نابين القوم لسلم التعريف عن الخلل
قوله ره البحث الثاني في ان الاجتهاد هل يقبل التجزية او لا اه واعلم ان هنا مقامين الاول
انه هل يمكن ان يحصل لبعض الناس حالة يقتدر بها على بعض المسائل اي الظن الذي يحصل للمجتهد
المطلق بمعنى انه يجوز ان يستنبط المطلق بعض المسائل منه يمكن ان يحصل ايضا بحيث لا يتفاوت
بين بينه وبينه ذلك الجزء هل يكون بجزي القوة والملكة بمعنى حصولها بالنسبة الى بعض الاحكام
دون بعض ام لا كما لبعض الفضلاء في رسالة الموسومة بالغنية الكاملة والحق ان فرض
التجزي بمعنى الاقتدار على بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق
امر جائز هل وقع وان المنازع فيها مكابرة للحقيقة البدهية والمكابرة فان الاقتدار ربما كان
على نوع خاص من الاحكام بل على صنف من نوع لا الانس بمداركه والاطلاع على ماخذه واستعداد
النفس بسبب ذلك استعدادا قريبا للعلم بتلك الحكم من دليله وليس هذا بمنكر وكيف ينكر
من يسلم التجزي في الاقتدار والاستعداد في العلوم الادبية والطبيعية والعربية والنحو والانشاء
والترسل وغيرها من الصناعات فان الفرق بينها وبين الاستعداد القريب لاستنباط الاحكام
الشرعية الفرعية تحكم بارد واقتراح مردود لا يرتكبه المنصف المحقق ولهذا ظهر فساد ما قيل الاجتهاد
في تجزي العلم بالاحكام الشرعية الفرعية من الادلة التفصيلية فساد ما ان الاحاطة بجميع الاحكام
الفرعية بالفعل غير مقدور لاحد غير المعصوم ولو فرض مقدوريته فهو ليس شرطا اجماعا لما

الكلام

الكلام في تجزي نفس القوة والملكة التي تسمى اجتهادا واما الظاهر انه مما يعقل واما التجزي في الاجتهاد
الفعلي لا نفس القوة ولعل من يجوزه اما الاحظ ذلك فيه جميع الاراء لفقهاء ان اية عبارات الكرام
انتهى وسقوطه يعلم مما ذكرناه اما بعد كلامه في مقام لا يتيسر الا لمن يستنبط حكما من دليله لانه
لا بد له من النظر في الدليل كذلك لا بد له من النظر في وجود المخصص او المقيد او المعارض وعدمها
في ادلتها فقد يكون معارضا في كتاب الصلوة من الاخبار المتعلقة بمسألة ويوجد المخصص
مثلا موجودا في الديات مثلا كما في مسألة المصرة وفي مسألة جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
ثم لا بد للمتجزي ان ينظر الجميع مما في كتب الاخبار حتى يعلم انه لا معارض لدليله فيكون محيطا
بمدارك كل الاحكام لانا نقول يكفينا عدم احاطته بجميع الابواب المتعلقة بالاحكام لان ما
ذكرته لا يجري في الكتاب اذ لا تعلق للايات المتعلقة بالفرائض بالمسائل الصلوتية وفي
المتجزي انه الاجتهاد على استنباط المسألة وتهيئته من دليلها مع قطع النظر عن انك تقول لعله
احاط علم المتجزي بجميع الاخبار المتعلقة بكل ابواب الفقه من حيث انها معارض او مخصص
لدليله مع عدم قدرته على استنباط ما يتعلق بها من المسائل منها اما تجد من نفسك انك تقدر
على ان تعلم ان قوله ادرؤا الحدود بالشبهات ليس معارضا لقوله الاصل في الاشياء الطهارة مع عدم
قدرتك على استنباطها كما يمكن ان تستنبط منه والمقام الثاني هو انه على تقدير ان يحصل للعالم
ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فهل يجوز ان يجتهد فيه ام لا كما في العالم وقد اختلف
الناس في قبول التجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو
مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فلا يجوز ان يجتهد فيها او لا ذهب العلامة في النهاية
والشهيد في الدروس والذكرى والذي يظهر من كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار
قوم الى الثاني انتهى ما اردنا نقله اقول واشار الى ما ذكرنا في قول المصنف ره وذلك بان يحصل
للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض فقد اختلف فيه والاكثر على انه يقبل
التجزي وقيل بعدمه واشار الى الترجيح في ان هذا الخلاف في المقام الاول مع انه فرضه بيان الخلاف

فان قلت لا يمكن العلم بعدم المعارض والمخصص بدون الاحاطة بجميع مدارك الاحكام المبطل للتساوي قلنا نكتفي بحصول الظن بعدم
المعارض كما يكتفي به لانه يحصل العلم من العادة بالعدم فان المسائل التي وقع الخلاف فيها واورد فيها جمع كثير من الفقهاء في كتبهم
الاستدلالية واستدلوا عليها نفيا واثباتا تحكم العادة بانه ليس لها مدرك غير ما ذكروه ولا اقل من حصول الظن القوي المتاخم من
العلم فان قلت التمسك في جواز اعتماد المتجزي على استنباطه بمساواته للمجتهد المطلق فيما يرجع الى معلوم العلة فيكون باطلا مع انه يمكن
ان يكون العلة في المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسائل كلها فان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطا من الناقصة قلت منه

في المقام الثاني وانما وقع فيما وقع لتغييره عبارة المقام وهي العبارة الوافية الكاملة قوله ره فان
قلت لا يمكن اه توضيحه ان المجتهد مطلقا لا بد ان يحصل له العلم او الظن بعدم المخصص بمجرد كتب
واحد منها للمتجزي من الاحاطة بما في الكتب الاستدلالية من ادلة المسالة واحتمال ادنى المجتهد في ذلك
ان يكون مخصص او معارض لم يطلع عليه ولم يكن مذكورا في تلك الكتب والجواب ان العلم العادي
يحصل بعدمها بمعنى عدم امكان الاطلاع عليها بعد الاحاطة بما ذكره المجتهدون المطلقون في
كتبهم الاستدلالية لا يتاتى في هذا الزمان الذي المتجزي الواقف في مسائل الشفعة والحدود من
كتب الحديث والمدارك وشرح الدروس والذخيرة والمختلف والمسالك من كتب الاستدلال اذ
انه لو كان العلماء مجتهدون على الاطلاق وبحثوا اثر علينا في المتجزي لا انه يساوي المطلق في
البعيد ان يطلعوا على معارض ولم يذكروه في كتبهم حين الاستدلال الا انه لم يكن محالا وبالجملة حصول
الظن المتاخم للعلم بعدمها مما لا ريب فيه وطريق القطع ان كان مسدودا نحو مسئلة الاعتماد
له بالمتجزي قوله ره فان قلت التمسك في جواز اعتماد المتجزي اه غرضه ان العلم بالعلة انما يحصل لنا
من جهة النص ولا نص هنا لنعلمها وانما نحن نعلم بعد من الاطلاع على ادلة المسالة الاستنباط
فلعله ليس علة في المطلق بل العلة في اعتماده على ظنه هو قدرته على استنباط المسائل كلها فان
القوة الكاملة ابعد من الخطا من الناقصة فيكون لها مدخل في الاعتماد المذكور من الناقصة
لكونها ابعد فلا يتاتى في الملكة في فنون العلم التي يحصل العادة بها بين الخطا والصواب الحق
بين القشر واللباب لانه يحصل له الملكة الفقهية فيطلع بها على انواع الخطا والصواب في الفقه بما لا
يطلع عليه من له الملكة الناقصة لا جزئها اذا كان للملكة جزء الفقه مدخل في مرتبة حظ انه وصوابه في
تلك الملكة الفقهية الكاملة بالنسبة الى المسائل هذا حاصل ما افاده في المقام وبيانه وما ذكره
مع توضيح منا مما اتصف ره من بيانه وهو جيد فالحق والتحقيق في هذا المقام انه يمكن الاعتماد
على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لما يرجع
ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة بين المجتهد المطلق فيما لا نعقل

البديهة تحكم بالمساواة مع بعنوان كل ما دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه دل على الجواز في المتجزي ايضا كما يجي في اخر هذا البحث
وقوله بان قوة الاول كاملة دون الثاني منه

بعدم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسالة امكن الالحاق
من باب منصوص العلة ولكن الشان في العلم بالعلة فلعل العلة التي علمناها من الجائز ان يكون هو قدرته
على استنباط المسائل كلها بالملكة الراسخة فهذا الزيادة ... من جهة ان عموم القدرة انما هو صحة الكل والعمدة
ثبات ان القوة الكاملة ابعد من احتمال الخطا من الناقصة فكيف يستوي بان قوله ره البديهة تحكم
جواب متين ولكن لا ادري كيف صار بقوله ان كل ما دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه الى
اخر الكلام معنى لقوله البديهة تحكم بالمساواة مع والحاصل في كثير المتأخرين في العبادة وليس عندي
اشارة الغلط الى كيفية عبارته ايضا مما لا افهم من اكثرها المراد الا بعد التامل ولكن يعرف
بالجزم من العبادة الحسنة التي يبلغ معناها الى الذهن قبل وصولها الى الاذن كعبارة صاحب
المدارك والعالم الجزيل استاد الكل واستاد علامة زمانه رحمهم الله تعالى قوله ره كما يجي في اخر
البحث اه دليل على انه سيذكر ادلة جواز اعتماد المطلق على ظنه كما ذكره جميعا مع انه ليس في اخر
هذا البحث منه عين ولا اثر نعم الدليلان اللذان يذكرهما لجواز اعتماد المتجزي على ظنه بعد ان
في المطلق ايضا كما صرح به في الاول منهما وهما مستفاد بالماخذ كما صرح به ايضا بل احدهما بعينه
اجري للاخر وانا اذكر الادلة التي اقيمت على جواز اعتماد المطلق على ظنه وان لم يكن عندي في
هذا الشان اتم من الرسالة المذكورة اذ ذكر جميع ما فيها الاجمال الامر يحل ولا يعيز للمقصود اعلم
انه ره عرف الاجتهاد بتعاريف وذكر ما يرد عليها ثم عرفه بتعريف يختار اليها في ذلك وهو انه
ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة منه قال بعض
على وجه باستنباط الاحكام الفعلية عن اصولها ويمكن انه قاعد بعدم صدق الاستنباط عنها علم
وتحل قيد من الاصل يخرجه ... ثم نقل الوفاق من المحصلين على وجوب التقليد على الاجتهاد
سوى قيل بجواز تقليد البناء وبعضه للادلة المستفيضة وهي كثيرة ثم قال والعلوم التي علينا ان نلوم بها
الاصول وعليهم ان نفرعوا ... هذا الحديث الشريف لا يدل على لزوم تحصيل الملكة لا
الكاملة ولا المتجزية وانما يدل على القياس قوله في كل ما اظاهر حتى يعلم انه فقد والتدريجي اللازم

علينا البين الاضم القصة بات وهذا الفقه ولا يحتاج الى الملكة ولا الى ادون منها ثم قال ومن
العوام يعجز عن مثل هذه الحركة الفكرية والظاهر من كلامه ان مثل هذا التفريع من قبيل استنباط
الحكم الشرعي الفرعي المطلوب من اصله وهذا حكم بخروجه عن الاجتهاد الا ان يريد بالتفريع ما يكون اصله
امرا كليا مرويا عن ائمة الدين والمذهب ثم نقل انهم عليهم السلم وعدوا بالالقاء فلتفحص كتب
الاخبار حتى يعرف منها الاصول الملقاة الينا فناخذها ثم نفرع عليها ونضطلع والله الموفق
اقول انا نعتقد بنص المتواتر انا اثبتنا ان احدا منهم لم يلق الا احدا من اصحابه بان نعتقد بان الواجب المطلق
واجب وان الامر والنهي لا يجتمعان في الشيء الواحد وان العام المخصوص حجة وان العمل بالعام
قبل الفحص لا يجوز وان بعض المفهومات حجة وبعضها ليس كذلك العبرة بذلك فان اتحد احد
الائمة عليهم السلم يفهمون الحق من هذه المسائل بلفظهم والائمة عليهم السلم يعرفون حالهم لهذا المسئلة
عليهم السلم ولم يستفد منهم ولا نقل المعرفة بالحرف الشيخ وانضعت ان علم الاصول مخطط في او الغزوة
الباقرية ثم طال التشاجر في تلك المسائل بين اهل ذلك العلم الا ان نا هنا وهو في بعض الكتب
سمعنا الذي عن السلف من اصحابنا وابى بينهم حتى لا يحتاجوا الى المسئلة الا عن ذلك الغير
الكبير وصاحبهم كذلك تكلم بين الائمة عليهم السلم علينا بما هو الحق من تلك المسائل وسرّ ابتغيهم
بنيتهم ثم بعد ذلك الوعد العقيم والله الحاكم فان قلت انه يزيد في تلك المسائل كتحريم الصلوة
في الدار المغصوبة كالمغصوب حما ما من الحظر ومناط بحرمته لا لحكم بالاشتغال الا قل
العبرة للتلبس ببيّنة ولا حرمة لا احتاج اليها الناس وليس لها مدرك من الكتاب والسنة
فلا يمكننا من العمل بتلك الاصول في الاستنباط منها لا لعلّه الاحكام وبين الناس من يجوز في نقول
الصلوة بالحلّة لعدم جواز اجتماع الامر والنهي وانه يلزم تسليم العاصين الى المغصوب بعض الطلبة
لان مقدمة الواجب واجب وغيرهم بسببه كالشيخ ثم قال انما بالحنيفة جيّد ثم ان الاصول لعلّ
علمائنا الحكم ما كبرة لولاها لكان ما اقربنا من الائمة من هو بيان ان شرعهم من بعد خلفا
نا قضاتهم ان يجهلوا فيه لا يعاودون بتلك الاصول ان يطالعوا بها خلفت ثان فقيل لما العجز من في

ذلك

ذلك المسائل ان هذا العجب ثم نقل فيه الخلاف في وجوب الاجتهاد عينا وكفاية واختار الكفائي
فقال المشاجرة منها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية حملا للتفقه على معناه العرفي والانذار
العوام على الفتوى ثم قال قيل ان التفقه بالمعنى العرفي اصطلاح طار بعد الشارع فلا يحمل عليه كلام
الشارع واجاب عنه بان اطلاق الفقه والتفقه على معرفة الاحكام الشرعية من غيرها في الاخبار
في الصدر السابق ثم استدل عليه بقول الصادق عليه السلم تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين
فهو اعرابي ان الله يقول ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وغيره
من الاحاديث واطال العلب فيما يوجب الاستيعاب لعلّ انكار ان معرفة الاحكام الفرعية داخل
في التفقه مكابرة انما الكلام في معرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية كما هو طريق المجتهد بين وجوب
ما ذكره لا يدل عليه المراد بالفقه او التفقه فيما ذكره قوله في الحكم بما حكم به اعدلهما وافقههما
واصدقهما في الحديث وقوله في المرأة المحرمة الزانية الوطي عليها فليست في بعض شروحها بان انها
انها التفقه منك وقوله لا باس بان يؤم الاعرابي بالصعاب وكان اكثرهم قراءة وافقههم وقوله حين
سئل عن الصلوة خلف العبد لا باس اذا كان فقيها ولم يكن هناك افقه منه وقوله حين
سئل عن المرأة تحج عن الرجل نعم اذا كانت فقيهة مسلمة ان الظاهر ان المراد بهم من يحصل له معرفة بعض
الاحكام ببيانهم بدليل تلك الاحاديث لا الزيد بل ولو كانت المعرفة بعنوان التقليد كيف
يستدل بامثال هذه على وجوب التفقه بالمعنى المراد هنا ثم الظاهر من الاية الكريمة ان الطائفة
المتفقهة انما ينذرون القوم بالمعارف الواجب حصولها بعد النفر والتفقه من الظاهرات
العوف والحذر انما يترتبان على معرفة علم الاخرة ومعرفة افات النفوس وخصوصا الطائفة الاولى
ودقائق مفسدات الاعمال ودقة الاعمال وحقارة الدنيا وشرف الطلوع على نعيم الاخرة وعذابها
واستيلاء الخوف على القلب فهذه هي الغاية من الوجوب التي يجب بها اطلاق الفقه على هذا
المعنى كما نبه عليها في الصدر الاول لا مثل مسائل الطلاق والسلم والاجارة وكان هذا مراد من
قال ان الفقه الجهل الانذار والتخويف علامة التفقه في الدين فلا ريب انما نا ان يرتب

على تلك المسائل التي قلنا ههنا الاحوط فيه مع التقية انه يسقط ثم قال بعد ان هذا بحيث
لان الانداد يسطون على التقيه وليس علم غاية لذا ربطها علمنا ان غاية بيان الغرض ووجه السقوط
ظاهر ثم شائع في العبارة لظهور المراد ثم قال منها بعنوان ادلة وجوب الاجتهاد كتابا
قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على ان المراد بهم العلماء واستدل عليه
بالاحتجاج الى ذكره فنقول اولا ان ظهور ما استدل به ممنوع نادر ... بمن ... ثانيا
هو ان الامر دال على وجوب السؤال ولما كان ايجاب السؤال على الجاهل لا يتم الا بعد ايجاب
الجواب على المسئول العالم ولا يمكن الجواب الا بعد معرفة المسئول عنه لزم وجوب تحصيل ملكة
الاجتهاد التي يتم بها الجواب وثانيا انا لا نسلم ان معرفة المسئول لا يتم الا بتحصيل الملكة كما لو
كانت امر حضرته بل من علم ... فهو عالم لا يتوقف عليه النوع تم
ولا نسلم ان هذا امر موقوف على الملكة مطلقا فيكون الواجب على الجاهل ان يسأل هذا العالم
ويكون من عنده علم منه وهكذا فان كان المراد بالاجتهاد مثل هذه المعرفة فيما المجتهد ما يشتمل
شامله ... والا فالخصم يطالب المدعي بدليل اخر على ... قال منها الايات الدالة على
لفقد الهرج ورفع الحرج على وجه العموم وذكر قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج قال
ومنها الاخبار الدالة على ذلك على وجه العموم ثم ذكر بعض الاخبار اقول ومعنى ان الدليل الاول
انما يتم ان لو توقف معرفة الاحكام على طريق الاستنباط الذي يسلكه المجتهدون لو لم يكن ... لو
لزم الحرج في الدين والحال نحن ننكر ذلك بل يقولون لو كانت واجبة لزم الحرج في الدين
ولقد راينا بعض الناس يعظم امر الاجتهاد بحيث يبعد حصوله لاحد من الافاده وشاهد
من احوال بعض الفضلاء المحققين ما يدل على هذا التعظيم قال ومنها الاخبار الدالة على ذلك
بالخصوص وهو كثير وقد اوردنا في الرسالة التي ذكرنا فيها العذر مشتمة منها قول الباقر عليه السلام لابان بن
تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك ثم ذكر احاديث بعضها
يدل على جواز نقل ... عليهم السلام للناس ... العمل بقولهم من شيعتهم كما روى عن معاذ قال قلت

لابي عبد الله عليه السلام اني اجلس في المسجد فياتيني الرجل فاذا عرفت انه مخالفكم اخبرته بقول غيركم
واذا كان ممن يقول بقولكم اخبرته بقولكم فقال رحمك الله هكذا فاصنع وبعضها يدل على
الرجوع الى المحدثين من الشيعة واعترض على نفسه بان ذلك في الاحكام وجوازه لا يدل في الحقيقة
رجوع اليهم ثم قال الكلام في جواز الرجوع الى اجتهاد المجتهد فيما يستنبطه من القواعد الاصولية
ثم اشار الغرض هنا كون التفقه واجبا على الكفاية ورجوع العوام الى العلماء من غير تكليفهم بطلب
الدليل والفحص عن وجه الدلالة والخلوص من المعارض وكونه ضعيفا عن المقاومة باعتبار السند
او الدلالة او نحو ذلك ونقول ثانيا سبق الى ما يضمحل به هذه الشبهة وقلنا ان المجتهد بل لا يعلم
بالرأي والقياس والاستحسان العقلي بل لابد من استناده في فتواه الى الكتاب او السنة المروية
او الترجيح بالورود منهم عليهم السلام على ما قلنا لكن من العلوم التي لا يشتبه على من يسكن
ان بهم المراد من اخبار اهل العصمة عليهم السلام لا ينسد لكل احد حتى يكون الناس سواء بينهم يكون
... الرجوع الى الكتب الاخبار فان هذا مما لا ... يحصل ... كيف والاخبار
متنافية ... بين الجانبين متعارضة واقوال الطائفة مختلفة ووجوه الدلالات
متنافية متوقع وضعفا كما هو اهل الناظرين بل لابد من قوة قدسية ... وطبع مستقيم وفهم سليم وتتبع
شديد وفحص كثير وتوفيق رباني كيف والجمع بين اخبارهم المختلفة واثارهم المتدافعة
يحوج الى معرفة الكتاب والسنة والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والمطلق والمقيد
ووجوه ... علل اخبارهم ثم ذكر كلاما طويلا الذي حاصل مجموعها ان كل مكلف يجب عليه
معرفة ما كلف به ولا طريق اليها الا بتعليم ... المعصوم ولا طريق اليه الا المجتهد فيجب على غيره الرجوع
اليه فنقول انا ان الرعية صنفان مجتهد ومقلد والواجب على الثاني الرجوع الى الاول
الفرق بين المجتهد منا والمجتهد من العامة ان المجتهد منا يفتي بما يفهمه من قول المعصوم
وان احتاج فهمه الى الفكر والنظر والمجتهد منهم يفتي بما استنبط من اصل هو قرره بنفسه فالمقلد
منا اطاع المعصوم في الحقيقة والمقلد منهم تبع هذا الناطق فانه انشأ احكاما اصلية من عند نفسه

الاصل وعن القياس اليهم الائمة ولهم شأن المجتهدين الا التفريع وقد نص عليهم المعصوم حيث
قال انما علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وان الجمع بين الاخبار المتعارضة
يحتاج الى قوة قدسية وطبع سليم ومنهم من يتمم قول عبد الله المؤمن وبالجملة العقليات
الادبية المجتهد من له معرفة باللغة العربية وباصطلاح الشرع ويفهم معاني الالفاظ المعصوم
ومفاهيمها اصولها المعاني الالتزامية التي تسبق الى الذهن بعد سبق المعنى المطابقي والمعنى
المجازية التي نصبت لها قرينة واحضر في ذهنه ما ورد اوامره من الخاطر علم بكل ما ورد
عنهم ثم اوصلها فاطلع على كل حديث ومعارضه وعلى كل عام ومخصصه وعلى كل مطلق ومقيده
ثم رجح احد المتعارضين على الآخر بواحد من طرق الترجيح ثم بعد ذلك كان له قوة وملكة
بها على ان يحكم في اللازم والعرض الذين طال التشاجر فيه … ومعها … الف
بانه لازم او عرض … لا يمس ولا يخفى كما هو واضح لمن نظر في علم الاصول كما ذكره
موضع … ثم قوله وجب على غير الرجوع الى المتقي انهم يجب على من لا يعلم مراد المعصوم ثم
الرجوع الى من يعلم فيتعلم منه ولو بواسطة … بالشرط المعتبر في نقل الحديث بالمعنى
قوله ان الرجوع … بل نحن … من المعصومين من الخطأ والجاهل انما
برايهم يرجع الى العالم به قوله والمجتهدين … الا التفريع … دعويان لا قاطع لهما
الا من لم يطلع على كتب الاصول والفروع فانظر اليها … من الاولى … فان …
… القدير … قوله وقد نص عليهم قول المعصوم عليه السلام
اصلا … بعض اصطلاح … يشكل … مسائل … ان …
في … الاختلاف … الى … سرّ العربي … النظر …
… ثم … الاحتجاج
في الجمع الى … انكر ان كان مراده والجمع بما ذكره الاصوليون وان كان مراده ما ذكر
في الاخبار … احتياج … بل … الجمع … يبلغه

المتعارضين

المتعارضان ونحو ايضا يحتاج الى قوة ما ان كان الخبر الذي هو احد وجوه الجمع متعينا بعد
العجز من غيره وانا لا ادري التحقيق هو ان الجوهر كان يحدث ما يحاط به فيه من حكم الله تعالى من
قوله وان احتاجوا الى السؤال … بعلمهم لانهم لم يكونوا يعلمون ثم ان الخاص يحمل الحديث على البلاد
والمراد … ان … الكل يعمل بما فيهم … بالعام الى ان يجيء المخصص والمطلق
الى ان يجيء المقيد والذي ينبغي الى … الناسخ وهكذا كان الامر الى اوائل … الصادق …
بعض اصحابه … بعض الاحاديث المختلفة بعض ابواب الفقه وكان هو ومن عنده
ذلك الاصل يعلمون … لكل عام … مخصصه ولا لكل مطلق … مقيده ولا لكل
ما … ولم يكن هكذا … عن العمل حتى ينظر في … اصل … مخصص او لا
ولو نظروا اليه بل الى جميع الاصول الاربعمائة لا يكون … لا ينظر … كيف … يكون العام
في كلام … والخاص في كلام … ثم لم يكن في اكثر الاصول من الاحاديث الدالة على وجوه الترجيح
معينة لا اشار الائمة ع كانوا … بان … هكذا يفعلون ولم ينقل عن واحد منهم … منهم
منه وهكذا كان الامر الى … الكتاب … الجامع الكافي فكان من عنده يكتفي به الى زمان
تاليف الفقيه وهذان الجليلان … العمل بما في كتابيهما فكان العمل على هذا الى زمان
تاليف التهذيب فاجتمع فيه اكثر احاديثنا فظهر التعارض اكثر مما كان في الكتب فجعل ذكر
وجوه الترجيح … الامر ولكن شكر الله سعيه جمع بين المتعارضين بما يمكن … ثم
… النظر … اهل … الكافي … ثم لا يحمل الا …
بما فيه … من … المفاهيم … الذي … البراء … فان ظهر له مخصص
او مقيد يحمل … وان … يعارض … وجه واحد من وجوه الترجيح … عمل به
… اكثر … واحد يعمل بمقتضاه ولا … تعارض وجوه الترجيح عنده من … يرجح
… ان لم يبلغه … الاعلم حتى يظفر به وهكذا … اجتمع عنده الكتب
الاربعة … عن العمل … والكتاب الاحاديث الى …

او مقبلاً فانه وان جاز له تكليفه بواحد منهما وجاز له تكليفه ايضاً بقول الاعلم من حيث
انه راو للمعصوم ع لعدم سبحان لا تبعد عن الاعلم المطلق في المفاهيم اليسيرة فتقطع بما نحن
ما يجب على العامي الذي لا يحمي النبي لا يعلم شيئاً وانما على العالم المجتهد الظاهر انه لا بد له الرجوع
الى المحدث الماهر ان احتوج مع عدمه بل الاولى لعدم الرجوع اليه اللهم الا ان يحكم ذهنه بان الكل
شك فلا غلط لا امر حامل في بليغه او يشهد ويحتسب في ذهنه سبيل الحجة وذلك الهوى وانما اطنبنا
الكلام لان المقام حقيق به ونحب ان اختم هذا الكلام بذكر بعض ما ذكره الشيخ البارع ره في الرسائل
المذكورة والمحدث الماهر في هداية الابرار من الاحاديث المتعلقة بالحجج المنقول من الكتاب
الاخرى قال قال الصادق ع ابى الله ان نصب رجلاً دون الحجة فيصدقه في كل ما قال وسئل ع
عن قوله تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم ارباباً من دون الله فقال اما والله ما دعوهم الى عبادة
انفسهم ولو دعوهم ما اجابوهم ولكن احلوا لهم حراماً وحرموا عليهم حلالاً فعبدوهم من حيث لا
يشعرون وسئل عليهم السلم فقيل له كل من نصب دونكم شيئاً فهو ممن يعبد الله على حرف قال نعم
وقال ع من اصغى الى ناطق فقد عبده فان كان الناطق عن الله فقد عبد الله وان كان الناطق
عن الشيطان فقد عبد الشيطان وقال ع ما جعل الله لاحد خيرة في خلاف امرنا وقال ع من دان
الله بغير سماع عن صادق الزمه الله التيه الى الفناء ومن ادعى سماعاً من غير الباب الذي فتحه الله
لخلقه فهو مشرك والباب المأمون على وحي الله محمد صلى الله عليه واله وقال ع كذب من زعم انه
يعرفنا وهو مستمسك بعروة غيرنا وقال ع اعرفوا منازل الرجال منا على قدر رواياتهم عنا وكتب
اسحق بن يعقوب الى المهدي ع يسأل عن الحوادث الواقعة في زمن الغيبة فورد التوقيع بخطه
واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم وسئل
العسكري ع عن كتب بني فضال فقال خذوا بما رووا وذروا ما رأوا وكتب ابو الحسن ع الى رجل
لا تأخذن دينك عن غير شيعتنا [illegible] عنهم ع انه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما
يرويه عنا ثقاتنا وكتب ابو الحسن الثالث ع الى رجلين سألاه عمن يأخذان معالم دينهما اعتمدا

فاصمدا

فيه بكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا انتهى تم ما قلناه ان الادلة التي نامر بها ط
جواز تعويل المجتهد المطلق على الميتة لو دلت على ما رامه له تدل على جواز تعويل المتجزي ايضاً وهي
عندنا ادلة على جواز تعويل المتجزي ايضاً وما هي عنده ادلة على جواز تعويل من هو دون مرتبته من
المتجزي على ما فهمه من قول المعصوم ولكنه لا يبعد عندنا في فهم الظن من المطلق والمتجزي جواز التعويل
عليه قوله ره ان اراد بالكمال الشمول قلنا هذا هو الظاهر من كلام المحقق كما سلف قوله اذ العقل
يحيل ان تكون متابعة قول المجتهد [illegible] الملكة الكاملة السديد عن الخطأ ولا شك ان الاول ابعد
عن الخطأ اشد مشابهة له جواز الاعتماد على الظن الحاصل بتوسط من البعيد ونحن انهدم جرى
ذلك قوله ره وظاهر ان الظن آه لم يمنع مدخلية الظن بل الذي عنيناه مدخلية ما يحصل به وهي القوة
قوله ره الثاني ان التقليد مذموم آه ان كان مراده بالتقليد مجرد قبول قول غير المعصوم فلا ريب في
مذمته نقلاً وعقلاً اذ كل عاقل يعلم ان اتباع النفس والتزام ما لا يعلم حجيته من العقل
او الشرع يحرم وان اراد قلت [illegible] الا انه كما ذم الناس لا اتباع طاعته ولا اتباع بعضها فلا
يكفيه الا من يخرج من تبعته الا انه فلا يبقى على [illegible] الا ان الاول من الهوى والوثيد
بل النائل يحكم بان اهل الرأي والاجتهاد اتبعوا العوام امرهم حق على ان قولهم قول الله
ورسوله او ان الله ورسوله اوجبا عليهم قبول قولهم لا فاطاعوهم في كل ما قالوه وقبلوا
حقيقة الامر اطاعوهم بان اراد به ما يشمل قبول احد من الثقة الامين قول من حيث انه قول
المعصوم ومراده فليس بمذموم وبالجملة التقليد المذموم لم يخرج منه العامي القرين والذي ليس
بمذموم لم يخرج عنه احد بغير الفرق هو ان بعض الناس يطلع على ما قاله المعصوم ع ويفهم منه
مراده وبعضهم لم يطلع عليه ولو اطلع لا يفهم المراد فالعالم يفهم مراده ع قوله ره فيقول اتباع الظن
مذموم اقول اتباع المعصوم ع قطعاً ليس بمذموم آه ودل القاطع على جوازه ولا يبقى غير العامي
جزء من المطلق والمتجزي واتباع جزء آه اتباعاً اذ لم يدل القاطع على الجواز مذموم ان ولا يبقى في
ايضاً العامي وغيره قوله ره واذا لاحظنا الدليل آه النظر في النظر الاول فهذا النظر يقتضي

اراد بالكمال الشمول والعموم فالعقل يحكم بانه لا يصلح العلم الا العلم بحيث ان يكون مشابه وظاهر ان الظن بان المعتبر مثلاً في شاة لا رث
او الرضاع الناشر للحرمة خمسة عشر او عشرة لا دخل له في جواز الاعتماد على الظن لوجوب السورة مثلاً في الصلوة والمكرمة بل يقتضي عقله
وان اراد ان ظن العالم بالكل يوجب السورة مثلاً يكون اقوى من ظن المتجزي لوجوب السورة وان اطلع على جميع ادلة وجوب السورة فهذا
مجرد دعوى يحكم اول النظر ببطلانه الثاني ان التقليد مذموم وخلاف الاصل ايضاً فان الاصل عدم وجوب اتباع غير المعصوم خرج عنه
العامي الصرف لدليل دل على وجوب التقليد فحصة ثبوت المتجزي والمطلق لعدم الحرج وبعضه ما فان قلت نحن نقلب هذا الدليل في المتجزي فنقول
اتباع الظن مذموم بل وخلاف الاصل ايضاً اذ الاصل عدم وجوب اتباع غير القطع خرج عنه المجتهد المطلق لدليل فخرج فيبقى المتجزي لعدم الحرج
فيه قلت الحرج فيه متحقق فانه لا يبعد بعد ان اتباع الظن اما الظن الحاصل من التقليد او الظن الحاصل من الاجتهاد فكيف يكون هو منهياً عن
اتباع الظن على الاطلاق بخلاف التقليد
فيقتضي بالدليل بعينه ذو الخبرة جواز التقليد
شرع وعلم بعدم جواز العمل بالدليل الى الاجتهاد
فانه يحصل القطع بعدم جواز الاجتهاد
ويحصل القطع بجواز التقليد وكذا الظن
على تقدير الاكتفاء به في الاصول والا دليل
على عدم جواز عمل المتجزي بالادلة الشرعية
حتى يحصل القطع وان الظن بالشرع ينتفي
العمل والظن بجواز تقليد المتجزي واذا كان
هذا الامران احدهما يترجح على الاخر فلا
يبعد لعدم الاصل الى الفرع الا مع القطع
او الظن بوجوب العمل لا اتكال ثابت لوجوب
وجوب العمل باوامر الرسول ونواهيه وكذا
خلفائه صلوات الله عليهم عام منه

خرج عنه العامي القرينة اجماعا لعدم امكان العمل وبعضه ينبغي التجزي والوجه ما استفاده الماخذ قال في الذكرى ويعلم ابو علي تحقق التجزي بد في مشهور ابي خديجة عن الصادق عليه السلام انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا عليكم قال في المعالم بعد ابراد ما يخفى له فقد ظهر بما حررناه لكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به بخصوصه اذ الظاهر ان هذه المسئلة تمام البيان عند الامام عم واما نحن فيمتنع في موضع النزاع ان يحصل دليل قطعي يدل على مساواة التجزي الاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه يقتضي الى الدور لانه تجزي في مسئلة التجزي ويتعلق بالظن في العمل بالظن وترجيح مرتين الى التساوي من المجتهد المطلق وان كان ممكنا الكر خلاف فيما اراد الفرض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد يحب لذلك وان كان بالغرض الحاقا بالاجتهاد ويحكم ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لانقضائه بثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت تركيب التقليد والاجتهاد ولا وهو عن بعيد وفانتفى وفي بحث من وجوه الاول ان قوله التعويل في اعتماد الظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة وقضاء الضرورة فيه بخصوصه اذ الظاهر ان هذه المسئلة تمام البيان عند الامام عم متن

ان يكون مراده من احد الامرين التقليد وهو الفرع ومن الامر الاخر العمل بالاجتهاد وهو الاصل ومراده من الترتب ان العمل باحدهما مرتب على عدم جواز العمل بالاخر فحاصل هذا الكلام هو ان لا الاجتهاد فلا يعدل عنه الى التقليد الا مع القطع بعدم جوازه قوله ره خرج منه العامي بالضرورة او لم يخرج منه فهم يعمل بتوسط جزمه نظرا ان الدليلين يثبتان المطلق والتجزي يجزيها ايضا قوله ره قال في الذكرى ان هذا الحديث الشريف يدل على اتم من التجزي والامام لا يرى بعين العلم من القضايا والملكة كالمذكا منا ونا فضرالان يدعوا الاجماع على اشتراط الملكة في القاضي فيرتايه قوله ره يفضي الى الدور اقول قال الفاضل الجواد في شرح الزبدة قالوا انما لو صح التجزي لزم الدور وهو من حيث ان تحقق اجتهاد المتجزي في مسئلة فقهية كاستحباب التسليم مثلا موقوف على تحقق اجتهاده في مسئلة ان الاجتهاد يتجزى فتحقق اجتهاده في هذه المسئلة موقوف على الاجتهاد في تجزي الاجتهاد وفيه نظر لانا نمنع كون تحقق الاجتهاد في مسئلة فقهية موقوفا على تحقق اجتهاده في مسئلة التجزي وانما يتوقف على صحتها في نفسها على ان الموقوف غير الموقوف عليه للمغايرة والظاهر ان حقيقة اجتهاده في المسئلة الفقهية هي عين تحقق اجتهاده في تجزي الاجتهاد فلا تغاير وفيه نظر فان قول لا يقال التجزي الاجتهاد ليس متوقفا عليه مع مخالفته فيكون العلم به متوقفا على الاجتهاد فيلزم توقف الاجتهاد على الاجتهاد في تجزي الاجتهاد وهو دور لانا نقول الاجتهاد المخالف في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع فلا مانع من توقفه على تجزي الاجتهاد لان ذلك من الاصول فالمغايرة موجودة فيشكل بان العمل بالظن في الاصول كلام تقدم سلمنا لكن نقول الظن انما يجوز العمل به للمجتهد المتجزي فيحتاج الى الدليل على العمل به وهو ظن فيتوقف العمل بالظن على العمل بالظن وهو دور فتامل انتهى اقول من العجب ان من يدعي الدور ثادرا المسئلة ما هو كما نراه مع ما فيه من وجوه النظر بيان ذلك ان تحقق اجتهاد المتجزي في الفروع مسئلة اصولية تثبت بدليل ظني كما هو المفروض فيصدق ان قولنا الاجتهاد المتجزي في الفروع صحيح موقوف على تحقق اجتهاده في الاصول فلا ريب في تغاير الموقوف والموقوف عليه وهذه المرتبة ولما كانت

المسئلة

المسئلة الثانية ايضا اصولية ثابتة بدليل ظني يصدق ان قولنا الاجتهاد المتجزي في الاصول صحيح موقوف على تحقق اجتهاده في الاصول وهاتان قضيتان متغايرتان فظهر ان الموقوف هي المسئلة الاولى فانها وردت على هذا التقرير عين الموقوف عليه فيلزم الدور وان المنع لا توجيه له وكذا دعوى عدم التغاير ولعله تامل اذ لا نظر فيما قاله لما قلناه واما قوله انما يتوقف على صحتها في نفسها فيرد عليه ان حقيقة مسئلة التجزي في نفسها لبنا لا كونها مطابقة للواقع ولكنها لما تثبت بالدليل الظني يجوز له العمل بها حصل له من الظن الاجتهادي بجواز العمل به في الاصول فظهر ايضا عدم التوجيه لجواز عن قول القائل ان تجزي الاجتهاد ليس متفقا عليه وقال لان مقصود القائل هو ان الظن بجواز تجزي الاجتهاد في الفروع وهي المسئلة الاصولية متوقف على الظن بجواز الاجتهاد في العمل بالظن بجواز الاجتهاد في المسئلة الاصولية والجواب عنه هو عدم لزوم الدور ح وان جواز العمل بالظن في الاصول ثبت بالاجماع القطعي ولعله اراد انه جواز تجزي الاجتهاد في الفروع متوقف على جواز الاجتهاد في الاصول وان كان متوقفا عليه ويعرف لا ان العمل يلزم الدور ورجوع الى ما قلناه وظهر ايضا انه مرجع الدور نصوصا ما قاله اجزاء من توقف العمل بالظن على العمل بالظن وما فهم كلام المحقق صاحب المعالم ره كما نقلنا الصحة ولا يخفى انه لا مغايرة ولا دور لانه يجب ان يكون هناك شيئان كل منهما علة للاخر بواسطة او بدونها كما عرف في المواقف وقال الشارح الفاضل ره لانا نحكم صالح لان جواز تجزي الاجتهاد يتوقف على تحقق اجتهاد المتجزي في مسئلة تجزي الاجتهاد وتحقق هذا الاجتهاد يتوقف على جواز التجزي بمعنى جواز تجزي الاجتهاد في غير من الفروع حتى يلزم الدور اقول لعدم التوقف ظاهر لا خفاء فيه وكيف صار مثل هذا الامر مشتبها على مثل صاحب المعالم بالحاجة بوجه الدور وعلى الفضلاء بكيفية ان تشبه على هذا المحقق لا يخلو من اشكال اقول يمكن ان يدعي الانتهاء الى التسلسل بان يقال ان جواز تجزي الاجتهاد في الفروع مسئلة اصولية وليس بديهية فلا بد لها من دليل ولا دليل قطعي عليها كما هو المفروض فيستدل عليها بدليل ظني وجواز الاعتماد على الظن الحاصل من هذا الدليل يحتاج ايضا

فظاهران العمل بالروايات في عصر الائمة عليهم السلام كان داخلا بل مجزوما لم يكن موقوفا على اظهارهم ميدلك كل الاحكام والقوة القوية على الاستنباط بل يظهر بطلانه بادنى التدبر على حقيقة احوال قدماء الاصحاب والحاصل ان العلم بالاجماع الذي يقطع بدخول المعصوم في هذه المسألة بل وغيرها من المسائل التي لم يوجد فيها نص بين في تمام الاكثر ويكون هو ولو مضافا الى وجود دليل ما اراد حكم بديهة العقل به من غير ملاحظة امر خارج فظاهر البطلان اذ العمل بالظن يجوز ذلك من البديهيات القطعية ان ادرك حكم العقل به بينا انه الى المحتاج المكلف الى العمل واخص طريقه في التقليد والاجتهاد فالبديهة يحكم بتقديم العمل بالحجة الشرعية على التقليد فهو صحيح لكنه مشترك بين المجتهد المطلق والمتجزي والحاصل ان دليل عمل المجتهد المطلق بالادلة الشرعية هو ما ذكرنا لا ما ذكره من الاجماع اذ انتفاء الاجماع القطعي هنا من اجلى الامور الشاهد ان قوله والقطع الخ ايضا غير صحيح لان الادلة التي ذكرناها توجب القطع بجواز عمل المتجزي بالادلة الشرعية الشائنات قوله واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور ايضا غير صحيح لانه على تقدير جواز الاعتماد في الاصول على الظن لا يخصص ذلك بالمجتهد من حصل له الظن من دليل او امارة يجوز من المطالب الاصولية يجوز له الاعتماد عليه على ذلك التقدير مجتهدا كان او مقلدا وعلى تقدير عدم جواز الاعتماد على الظن في هذه المسألة لا بد فيها من الاعتماد على القطع بناء على عدم تحقق دليل قطعي على جواز المتجزي او عدم تحقق دليل قطعي على التقليد لذلك الشخص يظهر بان ذلك يجوز ان يقلد في جواز التقليد ثم الادلة الدالة على لزوم التقليد مطلقا وفي الاصول خاصة كلها غير تامة الدلالة ولو فرض كون حجة تقليد مبنيا على حصر التقليد في الاصول كان ذلك يحصل القطع ببطلانه وعلى تقدير التسليم والقول بجواز تقليد في الاصول يجوز حمل العمل بظنه في الفروع بعدما حصل الحاصل من التقليد في جواز اعتماده على ظنه وقوله انه خلاف الفرض متن

دليل الجزء والعرض من عدم القطع بها لا يستدل على ما بدليل ظني اخر وهكذا او يكون ان ينتهي الى ان قوله يتعلق الظن في العمل بالظن معطوف على قوله يفضي واشار به الى التسلسل والجواب عنه يجيء ان شاء الله تعالى بعد الجواب عن الدور قوله ره وظاهرا ان هذا الكلام يشير الى بعض الخ قوله ره والحاصل ان كلام حق متين وقد اشار الى هذا فيما سلف ولعله يشير اليه ايضا قوله ره فالبديهة تحكم ان الظاهر ان مثل هذا المكلف ينظر الى الحق الى الظنين اذا كان ما فهمه من كلام المعصوم كما هو عندنا او ادى اليه اجتهاده كما هو راي الاصوليين مخالفا لقول الاعلم او المجتهد المطلق فان كان فهمه او اجتهاده ارجح عنده من فهم الغير او اجتهاده فيتبع ما فهمه او استنبطه وان كان بالعكس فبالعكس وهذا يجري في المطلقين ايضا اذا كان احدهما اعلم من الاخر لكنه ادعى الاجماع على عدم جواز تقليد المطلق لغيره وان كان اعلم مطلقا اي سواء كان اظن بانه اي المجتهد الاقوى عنده من اظنيانه بقول الاعلم او كان اضعف والحاصل ان الانسان قد يحصل له الظن بشيء ثم يقوم عنده دليل منيره يقتضي الشافي ارجح عنده فيرجح الظن الاول بالنسبة الى الشافي الى الوهم بغير العلم بالثاني منعنا وجود ذلك عند دعوى الاجماع على خلافه وفي نظائره لا يخلو من غرابة قوله ره ثم من جميع ما قد عرفت انه لا يوجب لهذا الدور والجواب عنه ان جواز عمل المتجزي باجتهاده في مسألة فرعية خاصة يتوقف على جواز علمه باجتهاده في هذه مسألة اصولية تتوقف على دليلها فان اكتفى في مسائل الاصول بالظن فليكتف هنا ولا فرق بينه وبين المطلق وان لم يكتف به فيقول ان لنا دليلا قطعيا على لزوم الاكتفاء بالظن في هذه المسألة فقرر ان المتجزي لو لم يجز له التعويل على الظن في هذه المسألة للزم التكليف بالاتيان او الاشتغال في بقاء التكليف عليه لا دليل له الا من الاجتهاد واما من التقليد وكلاهما لا يجوز له في هذا الغرض لا نجواز كل منهما يحتاج الى القاطع ولا قاطع هنا الصلاة فان قلت ان القاطع دل على جواز تعويل المطلق على الظن وكذا على جواز تقليد غيره له فقلده في هذه المسألة ثم يبني على اجتهاده فيه بها قلنا لا قاطع على جواز تقليد غيره الا في العامي واما المتجزي فقد عرفت فساد اللازم التقليد لاثبات التقليد في الاصول الا تعداد في عدم

تستبعد الدور والواسطة لا يخفى ما فيه لانه على تقدير جواز التقليد في الاصول لا يتصور ههنا مانع للعمل بظنه بعد تقليده في مسألة التجزي والله يعلم ثم لا يجوز ان يحصل ملكة العلم بكل الاحكام الواقعية للمجتهد ممتنع عندنا لان الائمة لم يتمكنوا من اظهار كل الاحكام نعم يمكن العلم بالاحكام الظاهرية المتعلقة بجملة في نفسه بل الظاهر ان القول بعدم التجزي انما هو على طريقة جمهور العامة القائلين بان النبوة اظهر جميع الاحكام بين يدي اصحابه وتوفر الدواعي على نقله فما لم يوجد له مدرك فعدم المدرك فيه مدرك لعدم الحكم فيه في الواقع ومحكمه المجتهد وقد عرفت بطلانه عندنا فان الائمة كثيرا ما يتقون على انفسهم وعلى اصحابهم في بيان الاحكام بل ربما يحكمون على شخص معين بحكم معين لم يجيبه بعض خصوصيات ذلك الشخص في ذلك الحكم كما روي عن ابن بابويه في الفقيه وان الحرام ما يجوز للمحرم ابتداء ما لا يجوز عن خالد بن نجيح القلانسي انه قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل محرم ان اهله وعليه طواف النساء قال عليه بدنة ثم جاءه اخر فسأله فقال عليه بقرة ثم جاءه اخر فسأله فقال عليه شاة فقلت بعد ما قاموا اصلحك الله كيف قلت عليه بدنة فقال انت موسر وعليك بدنة وعلى الوسط وعلى الفقير شاة فتبين مما نقلناه السؤال ان الاول موسر والثاني متوسط والثالث فقير من غير اشعار في كلامه في تحقيق الاحوال الثلث متن متن

جوازه كما عرفت مكافئ في بناء الامر عليه ظاهر البطلان ثم بعد التسليم والتوقيت مطلوبا بما هو ان يجوز العوض عن ظنه بعد ان يقلد غيره في جواز اعتماده فيها عليه هذا خلاف الواقع والحق ان الادلة الاصولية اكثرها لا تفيد الا الظن وان عدم جواز التقليد في الاصول ان كان فهو في اصول الدين لا الفقه واجاب الشيخ البهائي في الزبدة عن الدور بان التجزي المتنازع فيه هو التجزي في المسائل الفرعية اما التجزي في الاصول فجائز اجماعا كما نقله شيخنا البهائي في الزبدة وحينئذ لا يلزم الدور وحاصله ان القطع حصل بالاجماع على انه يجوز لمن حصل له الظن في مسألة اصولية ان يعمل بمقتضاه على ما يظهر من المحقق الثاني وهو يعارض مع الشيخ الفاضل وكلاهما من يمكن ان يكون مراد الشيخ القطع بناء على ان ادلة الاصول قطعية كما هو المشهور عندهم ثم ان بعض الفضلاء ذكر تقرير الدور وهكذا لحصول علم المجتهد بان ظنونه في المسائل منحصر موقوف على حصول علمه بانه حجة في مسألة التجزي وبالعكس فيلزم الدور ولو ارادوا فيها الى الاخر لا وجه له اصلا لان طرفي الدور لا بد من ان يتوقف على بطلان احدهما الاخر حتى يلزم على المعدوم ههنا لو قيل له بانا نعلم ان ظنونك في بعض المسائل الفرعية منحصر لقال انحصل الظن من دليل اصولي بانه يجوز لمن حصل ظنه جميع او بعض المسائل العمل بظنه لان المفروض انه لا دليل قطعيا عليه فيحصل الى العلم بان ظنونه هذا من الظن في مسألة التجزي ولعله لا اتباع ثم لو قيل له انا لا نحصل لك هذا العلم لا يجوز ان يجب عليك العمل الا الزاما بقوله لا وان حصلت ظنونه في بعض المسائل الفرعية منحصر لا ينكر لانه لا قاطع للاصالة او يقول ان الاجماع وقع على ذلك في المسائل الاصولية وان لم يقع في الفرعية وذلك منها اي ما ظهر من هذا الجواب عن التسلسل ايضا فانه ينتهي الامر الى الاجماع القطعي عندهم قوله ره مستبعدا التعلق بالاجماع فان هذه المسائل التي عليها بناء مسائل الدين الحنيف من اشكاله مستبعد قوله ره ثم لا يخفى ان قول احال الاحكام الواقعية خارج عن الاحكام الخمسة المشهورة ويحل يكون عبارة من ذريته ولو فرضنا ان الغائب المنتظر متحصر بما نادح جميع الاحكام الواقعية فيدها

وهذا مما يفتح ايضا في حصول العلم بتنقيح المناط فتامل البحث الثالث فيما يحتاج اليه المجتهد من العلوم وهو تسعة ثلثة منها من العلوم
الادبية وثلثة من المعقولات وثلثة من المنقولات فالاول منها علم اللغة والاحتياج اليه ظاهر اذ الكتاب والسنة عربيان ومعاني
مفردات اللغة انما يتبين بعلم اللغة والثاني علم الصرف والاحتياج اليه ظاهر اذ الكتاب لان تغير المعاني بتغير هيئة المصدر المبين معناه
في علم اللغة الى الماضي والمضارع والامر والنهي وغيرها انما يعلم في التصريف والثالث علم النحو والاحتياج اليه ظاهر لان معاني المركبات
من الكلام انما يعلم به والاحتياج الى هذه العلوم الثلثة انما هو لمن لم يكن مطلعا على عرف النبوة والائمة كالعجم مطلقا والعرب ايضا
في هذه الازمنة لاختلال الرواة ومن قرب بعهدهما … لان الاحتياج في هذه الازمنة ايضا متفاوت بالنسبة الى الاشخاص كالعرب
والعجم والاول من الثاني علم الاصول والاحتياج اليه لان المطالب الاصولية منه

علم عن الطريق الذي امامه عليه اجداده والطاهرين عليهم السلم الاحكام الظاهرية او يبين بعضها
على طريقهم عليهم السلم والحاصل ان ملكة الاستنباط من الكتاب والسنة لا يتوقف حصولها
على كون المستنبط واقفا او ظاهريا فلو ان الائمة قالوا اغسل رجليك وقال الامام الاخر
امسح رجليك هل يكون ملكة الاستنباط وجب لاحدهما مغاير الملكة الاستنباط الاخر وعلى
ما هو التحقيق من المسائل … لا يمنع حصول الملكة ولعل غرض المصنف انه لا يمكن الا من العلم بجميع
الاحكام الواقعية … العرف وبين معناه اللفظ قوله ره وهذا مما يفتح الخ اقول
… قوله ره البحث الثالث
الخ قال الشيخ الفاضل الحر في شرح الوسائل قال الشهيد الثاني في رسالة الاجتهاد الموسومة
بالاقتصاد الذي الفها في اخر عمره الفكر والاستدلال … ان الانسان لا يحتاج فيها الى
البحث كما اشار اليه جل جلاله … وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها وبناء
النبوة كل مولود يولد على الفطرة الاسلام وابواه يهودانه وينصرانه ثم استدل على ذلك بكلام
طويل ثم قال ان هذه المرتبة الفطرية مع الاشارات ما البينات الشرعية لا تتوقف على تعلم
علم مدون وان توقفت على تعليم معلم … الوجوه ثم استدل على ذلك بادلة شرعية وعقلية
ثم قال في الكلام على تعلم علم الكلام اعلم انه علم اسلامي وضعه المتكلمون لمعرفة الصانع و
صفاته … ان الطريق مخصوص فيه او هو اقرب الطرق والحق انه ابعدها واصعبها و
اكثرها خوفا وخطرا ولذلك نهى النبوة عن الخوض فيه ثم ذكر جملة من مناهي النبوة والائمة
ثم قال ليت شعري ان هؤلاء الجماعة هل لهم دليل عقلي او نقلي على وجوبه او استحبابه او تجويزه
تقليدا لابائهم … على اثارهم يقتدون وانهم هل يعرفون بايمان
التابعين … العوام الغافلين عنه …
كان … الا … بالطرق … مع اعتقادهم ان عدم
المعرفة الاصول … كيف يجوز الاشتغال بالمباح والسنة مع اشتغال ذمته بالواجب

وكيف

181

مما يتوقف عليه استنباط الاحكام مثلا اكثر من المسائل يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها وتحقيقها انما هو في الاصول وكذا على كون
الامر للوجوب اولا وكذا الوحدة والتكرار والفور والتراخي وان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص اولا وكذا وجوب مقدمة
الواجب فظاهر انها لا يعلم من اللغة ونحوها وليس لاحد … المذكورات … عن التطرق فيها او
كذا ليس هذه المذكورات مما لا يتوقف العمل عليه وكذا الحال في مباحث النواهي وحكم ورود العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل و
المبين والقياس مطلقا او منصوص العلة ووجوب العمل بخبر الواحد وعدمه وان امكن ادعاء ثبوت وجوب العمل لتواتر من علم الكلام
هكذا بعينه المطالب والثاني علم الكلام ووجه الاحتياج اليه ان العلم بالاحكام يتوقف على ان الله تعالى لا يخاطبنا الا بما نفهم معنا
ولا يريد به خلاف ظاهره من غير بيان وهذا انما يتم اذا عرفنا انه تعالى حكيم مستغن عن القبيح وكذا يتوقف على العلم بصدق الرسول
والائمة والحق ان الاحتياج اليه انما
هو لتصحيح الاعتقاد لا الاحكام بخصوصها
والثالث علم المنطق والاحتياج اليه
انما هو لتصحيح المسائل الخلافية … منها
من العلوم المذكورة اذ لا يكفي التقليد
فيها في الخلافيات مع امكان الترجيح
وكذا الوارد في الغريبة الى اصولها
لانه محتاج الى اقامة الدليل وتصحيح
الدليل لا يتم بدون المنطق لا المعروف
الفلسفية واعلم ان العلوم المذكورة
ليس جميع مسائلها المدونة مما يتوقف
عليه الاجتهاد بل ولا اكثرها فالظاهر
والقدر المحتاج اليه مما لا يكتب بعينه
الاصعب بل حفظ جميع الاحكام يكفي
لصاحب الملكة الرجوع الى ما يحتاج اليه
منها الاحتياج كما لا يخفى والظاهر
ان المنطق في العمل بالمنطوقات وكذا
المفهومات الظاهرة فان قلت لا حاجة
الى علم الاصول لوجوب الاول تعلم الا
فحدث نعرفه بعد عصر الائمة وانا
نقطع بان قدمائنا ورواة احاديثنا
ومن يليهم لم يكونوا عالمين بعلم الاصول
مع انهم كانوا عالمين بهذه الاحاديث
الموجودة ولم ينقل عن احد من الائمة انكار
على العلوم تعريفهم لهم وكان ذلك طريقهم
مستمرا عند الشيعة الى زمان العلامة
٩

فكيف يجوز الاشتغال بالواجب مع اشتغال ذمته بما هو اوجب منه فقد خوضوا وبلغوا حق
بلا تواريخهم التي يعدون ثم قال في الكلام علم المنطق انه وان كان فائدة تقرير بفكره
بعد … ان لم يتعلم المنطق ولو كان المنطق … مقاصد الخطاء من المنطقيين والعقد
ناشي من عدم الرعاية … لمبادئ الترجيح … والمنطق لو سلم انه عاصم فلا
يعصم الا من الواقع من جهة الصورة لا من جهة المادة كما لا يخفى ثم اطال المقال في الاستدلال
الى ان قال هذا عمل مبناه … عدم فائدته ثم قال العجب بطال القول لمن قال بوجوبه …
لو سكتنا عن القول بوجوبه … سكتوا عن القول باستحبابه حتى … كما سكت الله عنه
ثم ذكر ان الشكل الاول بديهي والباقي لا فائدة فيه … وان الاستثنائي …
واكثر التصديقات بديهية والباقي يحتاج اليه ثم قال ان النحو والتصريف واللغة يكفي فيه
التقليد واما الاصول فلا شك في سقوط مباحث القياس والراي والاستحسان وامثالها
… وحكم المسائل التي … في العربية حكمها واكثر مباحثه لا طائل تحتها والقدر
الضروري كالاطلاق والتقييد وطرق العمل الخلاص من تعارض الامارات ذكرها الاصحاب
في الكتب الفقهية الاستدلالية بحيث لا مزيد عليه فالحكم بوجوب تعلم هذا العلم مطلقا
يحتاج الى دليل الى ان قال ولو نزلنا من هذه المرتبة فلا شك في كفاية جانب من العلوم الثلثة
ولا يحتاج الى الاجتهاد فيها بالاجماع ولا المبالغة بالمعرفة التامة لعدم ضبطها اذ من في كل
علم علم انتهى قوله ره والاحتياج الى هذه العلوم الثلثة الخ يمكن ان يقال ان الله تعالى انه يمكن
لا يجوز في الزمان السابق وفي هذا الزمان ان يصير … الرواة من غير الاحتياج الى الثلثة
قوله ره مما يتوقف عليه الاستنباط اقول انك قد عرفت ان مسائل الاصول لتستنبط منها الفروع
استنباط … ولكنا نقول … الاستنباط
… المسائل … ذكرناها … ان شاء الله تعالى في الجواب
منه قوله ره واعلم ان العلوم المذكورة الخ … قوله ره تلك

الحسن بن ابي عقيل وابو علي احمد بن الجنيد ثم حدث بعد من الاصوليين الشيخ ايضا فلا يكون العمل بجميع الاخبار شيوعا على العمل
على الاصول الثاني ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علم العلوم الثلثة الاول يتمكن من فهم الاوامر والنواهي
فالحكم عليه بوجوب التقليد التي هو بمجرد جهله بمسائل الاصول مما لا دليل عليه بل لا اعتداد له في التقليد وليس مثله مع التقليد الا مثل شخص
حكم ملك على اجيره وهو يعلم انه مولى احتيج فقد بان الملك امرك بكذا ونهيك عن كذا فعليك بالطاعة والعمل بالامر والنهي حتى له المخلص
عند تعارض الاخبار فهو يترك العمل بما سمع من الاوامر والنواهي من الثقات معللا بجهله بمسائل الاصول لا شك في انه يستحق
الذم مع ما لا ريب فيه قلت اعلم اولا ان مباحث علم الاصول اقسام الاول ما يتعلق بتحقيق معاني الالفاظ مثل ان الحقيقة الشرعية ثابتة
او لا وان الامر للوجوب والمرة والفور او لا وكذا النهي وان المفرد المعرف باللام والجمع المنكر للعموم او لا والمخصص المنفصل المجمل المخصص
كالاستثناء والشرط ونحوهما يرجع الى
الجملة الاخيرة فقط او الى الجميع او غيره
من المسائل الموضوعة في بيان معاني الالفاظ
والثاني كمسائل ان الامر بالشيء هل يقتضي
وجوب مقدمته وتحريم ضده الخاص او لا
وهل يجوز تعلق الامر والنهي بشيء واحد
او لا وهل يجوز التكليف بالشيء مع علم
الامر بانتفاء شرطه او لا وهل العام المخصص
حجة في الباقي او لا وهل العمل بالعام
مشروط باستقصاء البحث عن المخصص او لا
وهل المفهوم حجة او لا وخبر الواحد
حجة او لا الى غيره ذلك من المسائل اذا
عرفت هذا فنقول ما كان من القسم الاول
فهو لا يمكن في عصر الائمة وما شابهه يحتاج
الى بيان معاني الالفاظ ومعانيها فيها
معلومة لهم متن متن

اعلم ان مباحث علم الاصول اقسام تفصيل ما ظهر لي في هذا المبحث ان الشيخ البهائي ابا الاصحاب الفقه
بالاوامر والنواهي التي تضمنها القرآن المجيد وحديث المعصوم ثم ولا يحتاجنا اولا بعضا منهم
منها انتقول ان من تصدى لفهم توجيه ما عليه غيرنا او كتابا لا يدان يعرفها له كما للمخاطبين
المخاطبين من العرب او غيرهم الذين تعلموا الفقه حتى صاروا في الفهم مثلهم فقط وهذا الاشتراك
في اعتبار المسائل التي يتعلق بها ما يعرف باللغة العربية ومعرفة القرآن المجيد والحديث
سواء تضمنها علم الاصول ام غيره من العلوم ولكن لا ريب في ان جمهورنا كذلك لا يتوقف
على تلك المسائل التي دونها الاصوليون وعقدوا الكلام فيها وعليها اذ العربي الفصيح انما تتبع
الاحاديث والطلع على مثل القرآن والحديث يتمكن يستغني عنها وكذا غيره اذا عاشر العربي
لفهم الفهم على نحو ما يتعلم ذو اللغة لغة غيره ويتبع افهام العرف الخاص بل الفهم استنباط
من فهم من عرفنا اللغة العربية من كتب اللغة والعرف والنحو والشهد له تتبع احوال الناس
والرجوع الى حال النفس مع الانصاف بل نقول بالنسبة الى الاول كثيرا من يقول الشعر
لعلمه بعلم العروض ويقول بسليقته مع ان فهم بعض المعاني يتوقف على ابنا ولا يرجع الا
لمن دون اللغة النحو هذه الالفاظ بمجرد اوهم بخلاف المقصود ومع المعاشرة لاهل
هذه اللغة وتتبع كلامهم يفهم ذلك المعنى وربما يحصل لصاحب هذا الطريق القطع بالمراد
لا تقليدا بعلم لو صدر لنفسه ويتبعها استقرائه وتجربته ومنه تقليد غيره في هذه الامور ثم انما
يتعلق منه الصحيح دون تقليد الغير بل يقول في هذا نقض من يقول ان الباء
تفيد التبعيض لان المعصوم ثم قال ان المسح ببعض الوجه في التيمم لمكان الباء في قوله تعالى
وامسحوا بوجوهكم ان سيبويه قال في خمسة عشر موضعا من الكتاب ان الباء لا تجيء للتبعيض
فجاء من لا تفقه بجانب ما لكم وهذا منها وكل يعمل بما ظنه وليس يحصل الغرض بهذه
الطريقة مختصرا ومن كان في زمان الائمة ثم لم يحتج الى سؤال وبهذا وامثاله دون العلماء هذه
المسائل المتنهل للامر الا للتوقف ونقل الشيخ الحر في شرح الوسائل ان التوقف المذموم

فان كثيرا من لم يقرأ العلوم المذكورة يفهم الاحكام او اكثرها ويفهم ظواهر الآيات والروايات
او اكثرها او كل الظاهر ان مراده من لم يقرأ من علم تلك اللغة او نقلها من غير طريق العلوم المذكورة
كما اشرنا اليه فظاهر انه لا مجال للانكار ومع حصول تلك المسائل في فهم المدارك كما لا مجال للانكار في حصول
بدونها الطريق الاخر كما او لو فهمنا ان نتيقن وهذا حال بعض المسائل الاصولية بالنسبة الى
الغير من المنصوص واما المسائل التي لا نص عليها فلا ريب في امكان استنباطها من القواعد التي
اخرجوها وبانها على زعمهم منبت وهما ولكن نقول هذه القواعد اما ان يكون مستنبطا من
الكتاب والسنة كما ادعى عدم نقض اليقين بالشك وعدم جواز التكليف بما لا يطاق واما
ان يكون مدلولا لدليل عقلي قاطع لا مجال للشك فيها واصبحت مما تلقته العقول بالقبول لا يجحد
احد قطعيته ولا اخر منكرها واما الا حدا ولا والشك فيكون مستفادا منها امورا ظنية لا يدل على
اعتبارها الكتاب والسنة فهذه الاخيرة يبنى الحكم في وقتها ونحوها فنقول ان المسائل التي
لم يستنبط منها اثنان او بتكثر او لعلها في عام او مطلق من الكتاب والسنة يجب بعلم الحكم
بها من الوجوب والحرمة وغيرهما او لا والثاني لا يحتاج الى القواعد الاصولية لا اعتداد في
الفقه لم يستنبطها منها ويترك ما امر به الشرع ما لم يرد فيه انه سيل عن عدد الحكم فيه
فقد ذكرنا في الحواشي السابقة حكم ما لا نص فيه بخصوصه وما يرجع اليها وفيه البحث الثالث
فنقول ان المسائل الثالثة ان تكون الاخبار فيها من حيث العمل والتوقف من جهة الاوقات كالصلوة
في الدار المغصوبة لاحد يمكن الكلمة من الصلوة وغيرها من غير ترجيح فلا يحتمل فيها
نقول المستفتي لا نقل لان الاحد بالاخبار المستند الى التي والحكم منصوص عليه فالعمل بالاخبار
ولا يقتضي ان ذلك الجهل بالحكم لو لا يمكن كالعمل الدائر بين الوجوب والحرمة ومتى يبين الحرمة
من الاحكام الثلثة الباقية وهذا النص الذي يدل على الحلال فاع يعمل بالعمومات المطلقة في فقط
على ان قوله ثم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وقوله كل شيء فيه حلال او حرام فهو لك حلال هذا اذا
لم يكن هناك دوام او كان بتجارب في صلاة الامر حيث هو ثم او تركه على قوله ثم ويتبينها غير ذلك

لعدم تغير العرف في زمانهم والمخفي هذا بسبب تغير العرف احتيج الى تحقيق هذه المسائل فقد دونها علماء علم الاصول ولا يلزم من استغنائهم استغنائنا
فانه لما اشتبه علينا ان الامر للوجوب او لا لا يمكن الحكم بوجوب شيء وبعدمه جواز تركه بمجرد ورود الامر به الا بعد النظر في الادلة الدالة على
ان الامر للوجوب وكذا الحال في بقية المسائل فكيف يصح القول باستغنائنا عنها في العلم او الظن بالاحكام بل اصل هذا الاحتمال اعني احتمال
فان قلت يمكن العلم بهذا المطالب الاصولية من علم العربية قلت ليس شيء من هذه المباحث مبنيا بحيث يحصل العلم ويرتفع الشك في بعض
الاصول كما صرح المتتبع بعد التسليم فيه تحتاج اليها وليس الغرض الا هذا وقد ظهر الجواب بما مر عن كلا الوجهين وبعد القسم الاول
ظاهر واما الثاني فلانه لا انحصار لحصول الفهم بدون العلم بهذا القسم من المطالب واما القسم الثاني فلا شك في الاحتياج اليه لعلم العربية
المغربية مثلا اذا اريد العلم بحال الصلاة في الدار المغصوبة هل هي صحيحة او باطلة فلا بد من تحقيق حال تعلق الامر والنهي بشيء واحد هل
هو جائز ام لا او ليس لهذه المسألة مدرك
جزء هذه المسألة الاصولية الا ما اصل الكل
من الكتب لا سيما الا ان في الشريك الحال
...

نعم ان الشبهات ينجو من المحرمات وبقوله الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة
وذلك مثل هذا الفعل يحرم كما ان عدم الاقتداء وقوف وبالجملة تنحصر بركات اشياء يحتاج الى
الى القواعد الظنية المأخذ ولو انك لو بحثت عما المسائل التي ذكرها المصرحة في المسألة
الاصولية من طريق الاحتياط ودفع الحرج واشتغال تكليف ما لا يطاق ومن عليها نظائرها
قوله ره لعدم تغير العرف في زمانهم انه اقول ان لم نعرف تغير العرف فلا بأس علينا اذ الحجة الان
لخاطبهم وما كلفنا بادلة ثم ما انفهم منها وان نعلم انا تغير العرف فمن اين طريق يثبت به من الكتاب
او السنة او الاجماع الكاشف عن قول المعصوم ما هو من تلك الادلة الضعيفة الاصولية
لمن شعر وهل يثبت العرف بقول من يقول بان الامر للوجوب ام بقول من يقول انه للندب
ويقول من يقول للفور ام من يقول بانه للتكرار ام بقول الجميع او الكل يحكم التعارض الا ان الاخرة
باتباع ائمتنا قوله ره ولا يمكننا انه اقول ان لم يمكنك ان تفعل او اترك مطابقا لقوله كل شيء
مطلق واحتط على قوله احتط لدينك بما شئت او اترك ما لا يقوله ما يحتمله قوله ره قلت
ليس شيء من هذه المباحث انه اقول ليس في علم الاصول الا نقل الاقوال المشهورة والادلة المختلفة
فما دليل من كان قبل تدوين علم الاصول وان كان كابن السكيت وخليل في علم اللغة والنحو كما
على تغير العرف فانا نقول انه لا ينفعهم علومهم ولا يكفيهم لفهم مقاصد ائمتهم قوله ره فلانا لا
نسلم حصول الفهم نعم ان امكن حصول الفهم كما يحصل الغير لحصل المطلوب والا فليس العلم
شائعة الادلة الظنية التي لا خطر في اثباتها قوله ره وليس له مدرك انه الى ظهر الائمة عليهم
لنا حال ما لا يظهر له مدرك لي وبعد لقد ظهر قوله ره والقائل بالاستغناء انه بل يقول اكثر
المسائل ببركات الائمة عليهم السلام قوله ره وبالقرآن المتبع للعلم انه يجيء ان شاء الله بعد ان القرآن
المتبع لجواز علينا بهذه الاحاديث الشريفة الموجودة عند اصحابه قوله ره يكون عند انها يكون
من البيان مثل تلك القرائن قوله ره ويعطل جزء من عباداتهم ومعرفتهم انه فيه من تشان في قول الظهور علم
الاصول مع الخلاف من اربابه في هذه المسائل فكيف يتصور ان يكون احد طرفي المسألة
من المعصوم عامة التواتر والقرآن المتبع للعلم ليس بعبد فانهم اقسام من النظر في خبر الواحد فانا نتعلق به وعمار كثر القدماء بكونه
خبر الواحد كابن بابويه في كتاب الغيبة والسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس بل الشيخ الطوسي كما لا يخفى على المتأمل في مقالاتهم
من شاذ انهم وعمارهم يجعلونه كالقسم الاول مثل بعضه الواجب والمفهومات والعام المخصص ونحوها بل يكون اوردها في القسم الاول ايضا
نحو تمام الحظر فيما انهم ولو حظر بيانهم لما والضرورة اتمام زمانهم ...

مثل العقل بطلان الصلاة مع ستر الوقت على جواز وجوب القضاء انما يعلم ان العمل بمقتضيات الاخبار الصحيحة يتوقف على العلم بجميع هذا القسم
من المسائل الاصولية بل نحن لم ندع ان العلم بجميعها يتوقف عليها انها من انكر الخبر ويلزم القول بعدم العمل بشيء من الاحكام بدون العلم
ببعض المسائل الاصولية لكن على ما مر من التحقيق يمكن الاجتهاد والعلم بكثير من الاحكام مع الجهل بكثير من مسائل القسم الثاني فلا تغفل ولا
في قولهم لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص المعارض لعلي لم يرد في موضعه في صحاح الرسالة ان الله تبارك وتعالى اول من
الثالث العلم بتفسير الايات المتعلقة بالاحكام ومواضعها من القرآن او من الكتب الاستدلالية لانه يجب بتمكن من الرجوع اليها عند الحاجة
والمشهور ان الايات المتعلقة بالاحكام نحو من خمسمائة اية ولم اطلع على خلاف في ذلك وروى الكليني في باب النوادر من كتاب فضل القرآن
عن الاصبغ بن نباتة قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يقول نزل القرآن اثلاثا ثلث فينا وفي عدونا وثلث سنن وامثال وثلث فرائض واحكام وفي الصحيح
عن ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال نزل القرآن
اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا
وربع سنن وامثال وربع فرائض واحكام
...

اهل العصر واحد في زمان واحد وعرف واحد ومع وقاعد عند بعضهم ومحال الخلاف عند بعضهم
بحيث يستبدل كل واحد من طرفي الخلاف على حجة وادلة رغبة لا ينحل اليها الا انكار الاوحدي
من العلماء المدققين العارفين باكثر العلوم النقلية قوله ره مثل العقل بطلان الصلاة اقول
هذه مسألة وجدانية والاولى التمثيل بان الامر بالشيء هل يجوز اجتماعهما ام لا ومن العجب ان مسألة
وجوب المقدمة كانت مما يذهب فيه لم نعم في المسألة الاخيرة يحتاجون الى السؤال ولكن لم يخطر
بباله قوله ره بل نحن ندعي انه فقد عرفت حال التوقف قوله ره وروى الكليني انه لا شك ان من
هذه الاخبار انه يندرج الربع الذي فيهم والذي في عدوهم في الثلث الاول وكذا يندرج فيه
الذي فيه جزء الفضل في البعد والفضل لان من كان قبلهم لا يخفى من الصديق والعدو بالنسبة اليهم
انما العرض لاشتمالها عليهم في الشأن والعقول لا على عدوهم واما الان عدوا الله عدة لا اولياءه ودونهم افضل
اوليائه واعداء اعداء الله وحشر عليهم حال الصديق فيعرفهم ويحكم يكون كل صديق سابق وعلى
منفعتهم اشارة ايضا الاشارة من الناصح فيكون في الوجود مثلا اشارة الى ذلك بل جعل وكذا
الذي هو هذا بطن من بطون القرآن واما القسم الاول ايضا اما ثلاثا انه هو امر اعتباري عقدوا ان يشتت
فيه انها سالمين من حلال وحرام جزء قلنا ان وحمين شيئا مما يعدنا الى الغرفة قوله ره والجواب
من وجوه انه اقول الغفلة عند ذكر الادلة الكلام ليسط هو يقول هنا ان ما يستفاد من القرآن المجيد لا
يخلو من اقسام ثلاثة الاول ما هو صادر منه في دلالة للتدبر وليس محلا للاجتهاد كوجوب الصلوة
والزكوة والصوم والثاني ما يستنبط من له ملكة في الاجتهاد وفي الجملة مطلقا كان او مختصا بما هو
من علم لغة العرب والاصطلاحات الشرعية وان احتاج الى تأمل قليل يكون الاستنباط طريق لا يتشتت
فيه ولم يخالف فيه احد من اهل الاستنباط والثالث ما فيه الاشتباه ويحصل الاستنباط من المتشابه
والقسم الاول ليس مما نحن فيه واما الثاني ما الاكثر الايات الاحكام وحيث يشتمل على الثالث والعقل فيه من
يدرك تمحيص ويشاذا في الضعيف تعتبر عن الثاني والعرض على كتاب الله انما هو على الاول والثاني
والمتشابه لا يجوز عليه من نظر الخبر حسبنا كتاب الله تنقصنا العقول بعدم استفادة شيء منه من غير

الدلالات الظاهرة واما الدلالات الظاهرة فلان الشك في حصول العلم بها من الكلام مثلا لاشك في حصول العلم بالوجه من ابتداء الصوم لله
واما الحكم المراد فحصول العلم بطلب الصلوة من ايتوا الصلوة وان كان الصلوة مما يحتاج الى البيان وفي العلم بان نصيب الذكر
ضعف الانثى في الميراث في قوله يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وفي ان الزوج للزوجة مع الولد والنصف مع عدمه الى غير ذلك
حيث لا يعتريه شك ولا يداخله ريب ويوضح هذا الوجه ما ذكره الطبرسي ان الخبر كشف المراد من اللفظ المشكل وان الفقهاء في جميع الاعصار كانوا
يستدلون بالايات القرانية وكتاب من لا يحضره الفقيه مملو منه سيما كتاب المواريث وغيره وانه لا دلالة الاية ثم لا خطابهم الشفهي و
لغيرهم بالايات مما لا يعد ولا يحصى وحمل الطبرسي النهي بالرأي على عدم مراعاة شواهد الالفاظ وغيره بعد الشافي ان المراد اختصاص العلم
بكل القران في الائمة ويومئ اليه ما رواه الكليني في كتاب فضل القران ان القران اسم للمجموع وما رواه في باب الرد الى الكتاب والسنة اوما
اقرب منه فتأمل انه لا يدرك العلم بجميع القران غيرهم الا كذابا ثم

تخريطه والعمل بجميع ما يمكنا استفادته منه من غير معونة النص او الطرح او الاعواد سطها
قوله فقد حصل الشكوك الاربعة اقول كل حديث لا يخلو اما ان يكون لمعارض او لا والاول
قد يحتاج الناظر فيه الى الترجيح ومن جملتها ما ذكره المعصوم ع نحو العمل بما حكم به اعدلهما
وافقههما واصدقهما ونحو قوله خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك وهذا القسم
من الترجيح يحتاج الى علم الرجال وان كان في بعض الاحاديث ولكن لا مطلقا بل على
تقدير ان لا يكون لنا قرائن مفيدة للقطع بصدور الخبرين جميعا من المعصوم او لو فرضنا
وجود قرائن كذلك فلا فائدة في العلم بالاصدقية والاعدلية اللهم الا ان نقول يجب علينا
تقبل المخطئة الاصدقية والاعدلية وان لم نعقد نافيا وكذلك ان فرض لحصول الظن
بصدور ونحوهما منه ع وعدم افادة الاصدقية والاعدلية رجحانا لاحد الظنين وكان هذا
فرضا غير واقع والثاني اما ان يكون معمولا به عند الطائفة اولا وعلى الاول فلا يحتاج
الى ملاحظة السند اذ الظن الحاصل من الشهرة ليس باقل من الظن الحاصل من شهادة عدول
الرجال والثاني اما ان يكونوا عاملين بخلافه او ساكتين عنه ومن خلافه حكمه وعلى
التقديرين اما ان يدل على الوجوب والحرمة او على غيرهما من الاحكام فعلى تقدير العمل بخلافه
وعدم العمل به لا يحتاج ايضا الى ملاحظة السند هذا اذا علم بخلافه كل العلماء قديمهم
وحديثهم او قديمهم من الذين كانوا في زمان المعصوم ع او قريبا منه بحيث يعلم منه
مذهب المعصوم ع كما يعلم من اهل كل ذي مذهب مذهب امامهم في زمانه وفي القريب
من زمانه فلا يعمل ايضا بالخبر واما مع عمل المتأخرين لا باس بعدم محل الاستنباط
من المسائل الاصولية الى الادلة فلو عملنا فليس بمانع واما على تقدير السكوت عنه
ومن خلافه فالظاهر ان هذا القسم لا يوجد في الكتب الثلثة المشهورة اذ الظاهر علمهم
بما نقلوه ولم يفهم لانبائه الذي يدل على الوجوب او الحرمة وانما يوجد في غيرها فان لم
يكن له شيء من القرائن فلا بد له من ملاحظة سنده اذ احتمال الكذب بحاله ومع ذلك ما اباك

لمنزله

١٨٤

انما يتصور في حق المجوز للفتاء منها بعض كتب الاسناد لا بد كلا الاحق والثالث من الفساد الثالث العلم باحوال رواة في الجرح والتعديل
بالمراجعة الى كتب الرجال وعدم الاحتياج الى البيان لاجتهاد بدون التمسك بالاحاديث غير متصور وليس كل حديث مما يجوز العمل به اذ كثير من الرواة
نقلوا او حققهم انهم من الكذابين المشهورين فلا شك في وجود رواية الكذب وعدم لا يمكن التمييز بغير الاطلاع على حال الراوي ويحصل الشكوك
الاربعة وهو ما ذهب اليه الفاضل مولانا محمد امين الاسترابادي ان العلم باحوال الرواة غير محتاج اليه العمل باحاديث الاحكام لان احاديثنا كلها
قطعية الصدور عن المعصوم ع فاذا كان كذلك فلا يحتاج الى ملاحظة سندها اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلان احاديثنا محفوفة بقرائن يفيد
القطع بصدورها عن المعصوم ع من جملة القرائن انه كثيرا ما نقطع بالقرائن الحالية او المقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض
بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة وافر في احاديث كتب

ان تقدير انتفائه لم نعلم بحكم والتخصص في العام غير موجودة ولكن يعمل الواجب الاحتياط
وترك المحرم لما ايضا وفعل المستحب غير المحض حسنة وترك ما لا نتعرض له مع احتمال العرجحية بطلب
راجح ولا بالاخرى لا اصل لنا الا نعلم مطلقا فضلا عما استند جوازه الى المعصوم فلا احتياج
على هذا التقدير الى ملاحظة السند ثم ان ههنا موضع ابحاث الاول ان هذه القرائن هل
يفيد القطع ام لا والثاني على تقدير افادتها اياه هل يكون الفقيه مستغنيا عن علم الرجال
او يحتاج اليه في بعض الاحاديث الثالث انها اذا افادت القطع هل يجب ان يكون القطع
بمطابقة الواقع ام لا والرابع ان على تقدير افادتها الظن هل يكون الاستغناء ايضا ام لا
ما يتبع هذا العلم ام لا فنقول في الاول انا لا نبعد لنا اجمالا ان نسبة القران الى الظن والقطع
نسبة العلة الفاعلية كما ان نسبة الفقيه اليها نسبة العلة القابلية فكما يجوز ان يفيد
بعض القرائن في مادة واحدة القطع وبعض اخرى في هذه المادة بعينها الظن لاختلاف
حال القرائن في انفسها كذلك يجوز افادة البعض لاحد القطع والاخر الظن لاختلاف الفقها
اما ترى ان الاخبار يفيد بعضها من التمسح جلالة وبعضها انه ينقل هذه القرائن
تفيدك القطع ونفيك فلا يفيد ما نعرض المتأخرين واما القول المفصل فنقول ان الاو
ان اردت ان القرائن دلت على علم رضاء الراوي بغير المقطوع به منه فطالبك
بوجوه شاهدة ونحوها اذ من الجائز ان يكتفي بالظن القوي ايضا ولكن نقول له بانا نقطع الراو
بالصدور بتوسط قرائن اوطريقات الا تعطيه مطابقة هذا القطع للواقع يجئ الكلام
فيه وفي الثانية ان رجال الاحاديث المتفاوت بعضها ببعض انه كانوا مختلفين في جميع
الطبقات واحتمال توافقهم على الكذب مثل المتواتر لا كلام في استغنائه عن ملاحظة
السند الا احتمال امثاله وكل من الروات يعمل الظن او على انه لا يفيد القطع في الواقع مع ما
كانهم كما ترى في الاول في الثالث ان الثالث الهداية الثانية وكونه مرجحا لا يقتضي القطع
الاولى ان هو في كتب الفقه ثلاثة مشهورات والعوائد لهم الهداية ايضا سواء انهم يعملون بالظن

تجدونه وما خالف كتاب الله فردّوه وقوله دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقولهم خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه
ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقلّه ولا نجد شيئاً احوط ولا اوسع من ردّ علم ذلك كله الى العالم ع وقبول ما وسّع من الامر فيه بقوله بايّهما
اخذتم من باب التسليم وسعكم وقد يسّر الله وله الحمد تأليف ما سألت وارجو ان يكون بحيث توخيت فمهما كان من تقصير فلم تقصر نيّتنا في
اهداء النصيحة اذ كانت واجبة لاخواننا واهل ملتنا مع ما رجونا ان نكون مشاركاً لكل من اقتبس منه وعمل بما فيه في دهرنا هذا وفي غابره
الى انقضاء الدنيا اذ الرب عز وجل واحد والرسول محمد خاتم النبيين صلوات الله وسلامه عليه وآله واحد والشريعة واحدة وحلال محمد حلال
وحرامه حرام الى يوم القيمة انتهى فالآن كلامه قدس سره صريح في انه مشدد بذلك التأليف ازالة تحيّر السائل ومن المعلوم انه لو لم يقل كتابه
هذا ما ثبت وروده عن اصحاب العصمة صلوات الله عليهم لم يثبت ازالة السائل حينئذٍ واشكالا على ان احاديث كتابه كلها حجة منه

والتمكن من الاستعلام يوجب الاستعلام اذ كان اعتقاد الراوي يوجب القطع مع التمكن وخط
تقديره فلعل الاستعلام جاز ان يكون لدقته لا يكون لغيره وثانيها جزء الثاني انما هو حصول
ربما يكون له مانع ونفيد التثبت والتوقف جاز ان يقطع بما لا يوجب القطع في الواقع كما عرفت
الرابعة ان هذا الاصل وثالث الرواية ان كان صحيحين فلا احتياج الى التمسك بغير هؤلاء لا
يمكن ان يكون المعصوم يعين بقرائن تفيد مثل الظن الذي يفيده الصحاح مع فرض حضورها
ودونهما ولذلك يرجع اليها او المانع اخر والمقام لم يتم من الكلام على هذه القرينة عند الصادق
الجواب فكانه قدس سره لم يلحع والكلام على باقي القرائن يستفاد مما ذكرنا وسيجيء في كلام المص
ره ايضا واما الجواب الثاني فنقول لا شك في وجود الاحاديث المتعارضة القطعية الصدور
على هذا الفرض فيحتاج الى الترجيح وقد قلنا ان على بعض وجوهه يحتاج الى علم الرجال اللهم
الا ان يقال ان الترجيح ليس لازما بل نحن مخيرون بين الترجيح والاخذ بايهما شئنا من باب التسليم
كما يجيء في باب الترجيح وعلى تقدير تسليم اللزوم نقول بالتخيير بين اقسام الترجيح المستفادة
من الاخبار الا بالترتيب وعلى التقدير يمكن الاستغناء عند التعارض ايضا او يختار فيما
لا يحتاج فيه الى ملاحظة السند واما الثالث فنقول لا ريب في تحقق الجزم والقطع في الاحكام
بالنسبة الى المقلد والجاهل بالجهل المركب فليس كلما يجزم به يجب ان يكون مطابقا للواقع
نعم ما يدل عليه البرهان اليقيني امر مسلم ولا ان بعد ما علمنا العلم الضروري العادي بكونه
مطابقا للواقع واما القرائن فافادتها في الاكثر من قبيل الامور التي يحكم الحدس عند حضورها
في الذهن بالاحكام ومثل هذا الحكم قد لا يكون مطابقا للواقع الا نرى ان كثيرا ما نحكم الشيء
بتوسط قرائن حكما قطعيا ثم يظهر لنا خلاف الحكم به اولا ثم نقول لنا ان هذا الاخبار لا
تفيد عند القطع مطلقا بل من طريق خاص لانا اذا فرضنا تحقق العلم العادي بصدوره
عن المعصوم ع فليس هو دون من الظن الذي يحصل من ملاحظة السند وتعديل رجاله العدل
ان يكون الراوي كذابا بعد الملاحظة لا يندرج لانا فرضنا القطع مع فرض الراوي كذا فلم نعتبر

بين

وقال الشيخ الطوسي في اول الاستبصار ان ما صار الحديث على ضربين لانه اما متواتر او لا والثاني اما ان اعتضد بالقرائن المفيدة
للقطع او لا والثاني اما ان لا يعارضه خبر آخر او يعارضه والثاني اما ان يتحقق الاجماع على صحة احد الخبرين او على ابطال الآخر او لم يكن كذلك
مجمل الاقسام كلها عنده مقبولة الا الاخير اما الاول فهو المتواتر فقط واما المحفوف بالقرائن الموجبة للعلم فقط ايضا فانه صرح بانه يجري مجرى المتواتر منه

١٨٥

بين بدعوى القطع وكيف يدل على ان الراوي قطع بالصدور وكان مستنداً الى انضمام القرائن له القطع
بان الراوي كلا يرضى برواية غير المقطوع به عند تلك الجازاً ان يكون قطعه غير مطابق للواقع فحصل
لنا الظن بالصدور واما الرابع فنقول اذا لم يكن لنا بد من العمل بهذه الاخبار المظنون الصدور
فقد الحرج فاعلم عدم الحرج هذا الاتباع من اصالة عدم اتباع الظن فان اصل فرض الظن
الحاصل من القرائن ارجح من الحاصل من ملاحظة السند في علم الرجال فالعمل بالراجح متعين
وهذا هو الحق لانا لا نعلم اجمالا ان غاية ما يستفاد من هذا العلم هو شهادة عدل بن عدالة
مجموع رجال السند والظن الحاصل من القرائن ارجح مما يحصل من شهادة انهم اهل هذا العلم فقط
هذا التقدير نقول بالحقيّة اذا كان السند صحيحا واذا كان ضعيفا لا يمكن فرض حصول الظن
من القرائن مع فرض كون الراوي في نفسه كذابا ملعونا هذا كله مع عدم المعارض الخبر واما مع
وجوده وفرض تحقق القرائن لكل منهما فيعلم الاحتياج وعدمه مما قلناه في الجواب الثاني قوله ره
قال الشيخ الطوسي ره في اول الاستبصار اقول انا انقل بعض ما ذكره من كلام هذا الشيخ ره تكلم
عليه حتى يظهر حقيقة الحال قال الشيخ واعلم ان الاخبار على ضربين متواتر وغير متواتر فالمتواتر منه
ما اوجب العلم فما هذا سبيله يجب العمل به من غير توقع شيء ينضاف اليه ولا امر يقوى به ولا يرجح
به على غيره وما يجري هذا المجرى لا يقع فيه التعارض ولا التضاد في اخبار النبي ص والائمة ع
انما غرض الفقيه من هذا التقسيم بيان ما يجوز الاحتجاج والعمل به من الاخبار وما لا يجوز و
انما بيان ان اتي الحديث مضمونه مطابق للواقع وانه لا يكون كذلك مع عدم الاحتياج فيها
فليس محط نظر الفقيه اذ لم يثبت هذا ان نقول الحديث ان كان متواترا من النبوة فلا يمكن فيه التعارض
ولا التضاد الا بطريق النسخ ان حكم الله بالواقع لا اختلاف فيه ولا يجوز عليه النقيض واما
عن الائمة ع فلاحتمال التقية يحتمل جهة بهم التعارض والتضاد وعلى الاخير يمكن ان يكون ما صار
وارداً من موارد التقية ويكون حكم الله الواقعي على خلافه كما اذا كانا مطابقين لمذهبين
من مذهب العامة والحق خلافهما فانا نعلم الحق في ذلك والا فلا بد من العمل باحدهما فيحتاج

الى الترجيح من غير حجة الذي يلاحظ فيه السند الغير المتواتر واما ان هذا الفرض اعني انتفاء
ما التضاد بين المتواتر من غيره واقع فخلاف ما تحسبه ما يقضي به ان التتبع فاما العدم وقوع هذا
الفرض بل يمنع التضاد ما لم ينضم الى التاويل شعري بالفرق بين المتواتر والاحاد اذا علم صدور
الاخبار من المعصوم حتى لا يجوز التاويل وبه يرد الاول بعد ان الثانية الاثر وانه عليه السلام
حين سئل عن الحديثين المختلفين مع فرض صدورهما عنه ثم عالج التنافي واخبر التاويل
بالموافقة والعمل بايهما شئت وان اذا جاز التنافي والعلاج في القطعي الصدور فلا فرق بين
المتواتر وغيره ثم قال قده وقال لي بين متواتر خال من قرينة يوجب العلم انه وهو كل خبر لا قرينة
اليه قرينة توجب العلم وما يجري هذا المجرى يجب ايضا العمل به وهو لاحق بالقسم الاول اقول
هذا العمل يقتضي ان يكون القرينة موجبة لتحقق مضمون الخبر واما اذا كانت موجبة للعلم بصدوره
الخبر عنه ثم لم يوجب العلم بتحقق مضمونه فانه لم يعلم الحق في خلاف ... الاجتهاد والعمل الا
ما لكنها اذا كان مضمونه مخالفا لما هو المعروف كالمسح على الرجلين هذا مع علم من يثبت المعارض
ومعه فيعالج بما يعالج به المتعارضان ثم قال والقرائن اشياء كثيرة منها ان تكون مطابقة
لادلة العقل ومقتضاه ومنها ان يكون مطابقة لظاهر القران اما بظاهره او عمومه او دليل
خطابه او فحواه فكل هذه القرائن توجب العلم وتخرج الخبر من حيز الاحاد وتدخله في باب المعلوم
ومنها ان تكون مطابقة للسنة المقطوع بها اما صريحا او دليلا او فحوى او عموما ومنها ان
تكون مطابقة لما اجمع عليه المسلمون ومنها ان تكون مطابقة لما اجمعت عليه الفرقة المحقة
فان جميع هذه القرائن تخرج الخبر من حيز الاحاد وتدخله في باب المعلوم وتوجب العمل به اقول
ان دل العقل على حكم لا يجوز تعدده الحكم الشرعي على خلافه كحرمة الظلم مثلا فلا احتياج الى الخبر
الا ان يقال الحاجة الى الحديث المطابق للعقل او للقران صدوره عن المعصوم فان عدم صدوره
اذ ليس مضمونه على هذا الفرض محل الاجتهاد وان دل على ما يجوز تعدد ورود الشرع بخلافه
لما اذا دل على جواز الانتفاع بجلود الميتة مثلا فمطابقة مضمون الحديث له لا توجب العلم

بالصدق

بالصدور ولا اجواز العمل به بمجرد المطابقة بل مطابقته للقسم الاول ايضا لا توجب ذلك لامكان
بقرينة على النوبة بانه قال لا نظن احدا يكون المضمون حقا مع قطع النظر عن نسبته الى من
الخبر الا باحتياج لنا اليه اللهم الا التاييد بما علم من غيره ان احتيج اليه وكذا القول في مطابقته لظاهر
القران وغيره او دليل عن ... بنوع العقل في القرائن بما يوافق القران لا بما عموم او دليل
اختلفت في تخصيص ... البعيد ثم ان ظاهر القران وغيره ان كان نافيا للاخبار او العمل
فاوجه الحاجة اليه بان حال الخبر في الكلام في مطابقته السنة والاجماع من كالسابق في الحاجة
ثم قال واما القسم الاول فهو كل خبر لا يكون متواترا ولا يعري من واحد من هذه القرائن فان ذلك
خبر واحد ويجوز العمل به على شروط فاذا كان خبر لا يعارضه خبر اخر فان ذلك يجب العمل به لانه
من الباب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان يعرف فتاويهم بخلافه فيترك لاجلها العمل به
الخبر المعري عن جميع هذه القرائن لا يتجه ان اتفق بمضمونه كل من حفظ عنه الفتوى او افتى
او افتى به البعض بل سكت عنه البعض الاخر وافتى بخلافه من غير اشتهار لاجل ان المفروض
عدم وجود المعارض ثم اقول هذا اما ان يكون موجودا في جميع الاصول المعتمدة لا بالغا حد التواتر
كما هو المفروض او يكون موجودا في بعضها بحيث يمكن ان يستخرج منه ... ثم ... وجد مثلا في اصل
او اصلين لمسند او مسندين نعم الاول لا محيص عن الافتاء والعمل به ولا نظن ان افتاء
الجميع بمضمونه حينئذ من القسم المعروف لان الاجماع الذي جعله الشيخ قده قرينة هو الذي ...
على مضمون الخبر من حيث هو هذا الخبر بل الجميع على حكم ثم اتفق الخبر موافقا له والذي فرضنا
اخص من الاجماع المصطلح بخروج كون الاجماع اما الثاني فيشكل الحال في هذا الخبر المفروض ثم هذا
الخبر على هذا الفرض ليس مما اتفق الجميع على نقله فقط بل هو ... ثم اذا اتفق الجميع بمضمون ما وجد
في اصل واحد لا خبر لا مانع منه اللهم الا ان يراد بالاجماع في النقل ما يشمل الافتاء والثاني لا
يطرحه والثالث ان بلغ المتفق بخلافه حدا علم الاجماع دخول قول المعصوم فيه فلا كلام
فيطرح لا محل لمخالفته لشذوذه ولا اقل من الخلاف الكثير بل لو علم ان العلماء الثقات المعروفين

من اصحاب الائمة قد افتوا بخلافه مع طرح ان العادة قاضية بمطابقة مذهب الامام ثم افتائهم
المتفقة وان لم يبلغ كما اذا لم يعلم فتوى القدماء بل المتأخرون الذين قد يكون الخبر لاجل عدم
لهم اما من اصول او فطلب على زعمهم تركوه وان لم يعملوا به لا بد لنا من النظر فيه لبيان وجه الخبر
الترجيح ويعلم بادنى تامل حكم ما اذا افتى بعض القدماء ممن لا يعلم من فتاويهم دخول قول المعصوم
ثم في اقوالهم سواء كان المفتي بخلاف الخبرين نقله وعمل بخلافه او عمل بنقله سوى العمل
بمضمونه او بخلافه ايضا او سكتوا عنه والغرض بانه جميع الاخبار الآن ولا ادعي تحقق الجميع
بحسب الواقع ثم قال الشيخ ره وان كان هناك ما يعارضه فينبغي ان ينظر في المتعارضين فيعمل
على اعدل الرواة في الطريقين وان كانا سواء في العدالة عمل على اكثر الرواة عددا وان كانا
متساويين في العدالة والعدد وهما عاريان من جميع القرائن التي ذكرناها نظر فان كان متى
عمل باحد الخبرين امكن العمل بالآخر على بعض الوجوه وضرب من التأويل كان العمل به اولى من العمل
بالآخر الذي يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر الآخر لانه يكون العامل به عاملا بالخبرين معا واذا
كان الخبران يمكن العمل بكل واحد منهما وحمل الآخر على بعض الوجوه من التأويل وكان لاحد التأويلين
خبر يعضده او يشهد به على بعض الوجوه صريحا او تلويحا لفظا او دليلا وكان الآخر عاريا من
ذلك كان العمل به اولى من العمل بالآخر الذي لا يشهد له شيء من الاخبار واذا لم يشهد لاحد التأويلين
خبر آخر وكان متحاذيا كان العامل مخيرا في العمل بايهما شاء واذا لم يمكن العمل بواحد من الخبرين
الا بعد طرح الآخر جملة لتضادهما وبعد التأويل بينهما كان العامل ايضا مخيرا في العمل بايهما
شاء من جهة التسليم ولا يكون العاملان بهما على هذا الوجه اذا اختلفا وعمل كل واحد منهما على
خلاف ما عمل عليه الآخر مخطئا ولا متجاوزا حد الصواب اذ روي عنهم عليهم السلام انهم قالوا اذا ورد
عليكم حديثان ولا تجدون ما ترجحون به احدهما على الآخر مما ذكرناه كنتم مخيرين بالعمل بهما ولانه
اذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الخبر الآخر
فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان اجماعا على صحتهما كان العمل بهما جائزا سائغا وانت اذا

فكرت

١٨٧

واما الثالث وهو كل خبر لا يعارضه خبر آخر فقال فيه فاذا كان خبر لا يعارضه خبر آخر فانه يجب العمل به لانه من الباب الذي عليه الاجماع
في النقل الا ان يعرف فتاويهم بخلافه ويفهم منه ان نقل هذا القسم من المعصوم ثم مجمع عليه وهذا موافق للشهادة بالصحة واما الرابع فقال
فيه ولانه اذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الآخر فكانه اجماع على صحة الخبرين
واذا كان اجماعا على صحتهما كان العمل بهما جائزا سائغا فادعى الاجماع على صحة هذا القسم فعلم منه ان كل خبر لا يعلم الاجماع على خلافه فهو
عنده صحيح فهذا شهادة منه على صحة جل الاخبار بل كلها الا القسم الخامس مما لا يكاد يوجد وقال ايضا واما ما اذكره في هذه الجملة
ويعتبر الاخبار لكلها لا يخلو من قسم من هذه الاقسام ووجدت ايضا ما عملنا عليه في هذا الكتاب وفي غيره من كتبنا في الفتاوى في الحلال
والحرام لا يخلو من واحد من هذه الاقسام ويفهم منه ان كل حديث عمل هو به فهو عنده صحيح وقال في اول التهذيب واذكر مسألة مسألة
فاستدل عليها اما من ظاهر القرآن او من صريحه او فحواه
او دليله او معناه واما من السنة المقطوع
بها من الاخبار المتواترة او الاخبار التي تقترن
اليها القرائن التي تدل على صحتها واما من
اجماع المسلمين ان كان فيها او اجماع
الفرقة المحقة ثم اذكر بعد ذلك ما ورد
من احاديث اصحابنا المشهورة في ذلك
وانظر فيما ورد بعد ذلك مما ينافيها ويضادها
وابين الوجه فيها اما بتأويل اجمع بينها
وبين بينها او اذكر وجه الفساد فيها اما
من ضعف اسنادها او عمل العصابة
بخلاف متضمنها وهذا الكلام صريح في
ان ما لم يتعرض لتأويله او طرحه فهو اما من
المتواتر او من المحفوف بالقرائن المفيدة
للقطع او من الاحاديث المشهورة عنده
او باب الحديث في الاولين ظاهر انه من
قبيل القطعي واما الثالث فهو ايضا كذلك
اذ شهرة الحديث عند ارباب الحديث ايضا
القطع بصدوره عن المعصوم ثم وبيان
شهادة الشيخ الطوسي بهذا الوجه الذي
في هذه الرسالة تمام [illegible] وكلام هذا
القائل [illegible] ان الشيخ في كتاب العدة
وكان عاملا بين الاخبار بحديث صحيح [illegible]
ضعيف لعله [illegible] هذا الكلام [illegible]
وذكر ايضا ان الشيخ [illegible] كان [illegible]
[illegible] الاخبار المحفوفة من الكتب المعتبرة
الاخبار [illegible] الاخبار المحفوفة
المعتبر [illegible] العمل [illegible] الفائدة

فكرت في هذه الجملة وجدت الاخبار كلها لا تخرج من قسم من هذه الاقسام ووجدت ايضا ما عملنا
عليه في هذا الكتاب وفي غيره من كتبنا في الفتاوى في الحلال والحرام لا يخرج من واحد من هذه الاقسام
انتهى كلام الشريف شكر الله سعيه وجزاه خيرا اقول الخبران المتعارضان لا يخلو اما ان يكون هناك اجماع
على صحة احدهما وابطال الآخر او على صحتهما او على ابطالهما او على صحة احدهما من غير تعرض لابطال
الآخر او على ابطاله من غير تعرض لصحة الآخر واما ان لا يكون فعلى الاول لا احتياج الى الاعتبار
سند الباطل اذ الغرض انه مردود وعلى الثاني لا شك في استحالة الاجماع على صحة المتضادين
من غير تأويل لاحدهما اذ لا تضاد في حكم الله تعالى في الواقع بل ان كان اجماع فعلى صحة التعبد
بهما لا بد من التأويل بينهما او في احدهما كالامر بالشيء والنهي عنه فيحمل الامر على جواز
المطلق والنهي على الكراهة او امرنا في خبر ونهى الناس عن الترك في الآخر فيحمل الامر على
الاستحباب مثلا فان فرضنا الاحتياج في التأويل الى خبر آخر فان يشهد شاهد لاحد التأويلين
او لهما فذلك والا فاما التوقف في الافتاء والاحتياط في العمل ان امكن والا فالعمل باحدهما من
باب التسليم والثالث كالاول وفي الرابع يتعين العمل بالصحيح والافتاء بالقول ثم هذا بالجمع على
بين الخطابين ثم ان شاء ان يجمع بينهما لئلا يحصل له ظن بالمعصوم [illegible] في باب التأويل
واسع والمأمن به الاجتهاد وهو غير محتاج في هذا الغرض الى ملاحظة سند هذا الحديث
سند واما الخامس فحكمه بالجملة كما تقدم واما ما لا يحصل فيه الاجماع فعلى حضر سنده من موضع آخر فلا
احتياج ايضا الى ملاحظة سنده والا فيحتاج حتى لا يعمل بما لا يعلم به وكذا حكم الخبرين اللذين
لا اجماع اصلا في شأنهما وانت بعد ما اطلعت على ما تلوناه لا يخفى عليك مواقع النظر فانظر
قوله واما الثالثة فقد عرفت حال القرائن التي ذكرها الشيخ والتي ذكرها الفاضل فقد مر ان
واما الشهرة فعلم حالها ايضا من حال غيرها من القرائن ولكن شهرته لم يجعل الشيخ ره الخبر الخ
اذ لا افادة الشهرة القطع من المحفوف بالقرائن وجعلها بلا دليل ثم انه يجب على من لا يعلم
ان ينظر الى ما يقول الشيخ او يطرحه هل عمل به الشيخ نفسه وغيره في التهذيب فلا ان اتفق في النادر

[illegible] منه

على العمل بجميع الاخبار التي دونوها في تصانيفهم تدوينها في اصولهم الا بما ذكرت وذلك ولا بد فغير به انتهى فان هذا الكلام يدل على
ان الاصول الاربعمائة التي كانت المتبعة كان العمل فيها اجماعيا وظاهرا كما في النجم احد اخبارها اصل الكتب الاربعة كلها كلمة الجواب
عن هذا الشك مع كون اخبارنا كلها قطعية بلا لزم الاستغناء عن النظر في احوال الرجال وما ذكره من القرائن لا يدل شيء منها على المدعى
اما الاول فلان العلم بكون الراوي ثقة لا يرجع الا اذا كان لا يحصل الا بالخطر في احوال الرجال وهو ظاهر مع ان حصول هذا العلم مطلقا
تم وثانيا مع العلم بكون الراوي فاسد المذهب وفاسقا بجوارحه غاية لحصول الظن وايضا ومن هذا النوع من القرائن ثم او ظاهر
الدهر ايكون سلسلة السند كلها رجالا يحصل في كل منهم العلم بعلمه افترائه ومغلطه وسهوه في غاية الندرة واما الثاني فلان تعاضد
البعض بالبعض لا يوجب حصول القطع بالحديث مع ان الاخبار المتعاضدة المخرجة المتابعة التي لا يكون مشتركا في شيء من رجال السند
قليلة الوجود فلا يوجب الاستغناء الكلي
واما الثالث فلان نقل الثقة لا يوجب القطع
واحتمال ... ثقة مع تمكنه من اخذ الاحكام من الاصل
القطع ثم ادعاء ان الكليني وابن بابويه
والشيخ ره لم يكونوا متمكنين من اخذ الاحكام
بطريق القطع منهم عليهم السلام ولو سلم امكان
القطع في بعض الاحكام بالنسبة اليهم
فهذا لا يوجب انقضاء ... على ارادة القطعية
ومنه يعز ... بل علمه ... ارادة الجميع مع ما ذكر
ما يحصل ... المتعبد ...
رجال اسانيد الاخبار ... ثقة وعدلوا ...
ويجري ... فيه الكلام ... ان ... التقدم
واما الرابع فان الجماعة الذين نقل الاتفاق
على العمل بحديثهم في غاية القلة مع انه
لا يحصل العلم بانه منهم لا بعرف الرجال
وايضا هذا الاجماع ظني لانه منقول من
طريق الاحاد فلا يوجب القطع بالحديث
بل لا يوجبه لو كان متواترا ايضا لانه [illegible]
علم جواز العمل بخبر القطع الا [illegible] يجوز
ان يكون عمل العصابة بحديثه ... وصف
حديثه بالصحة لكونه ثقة يحصل الظن
بحديثه وايضا لا يكاد يوجد حديث
يكون جميع رجال السند من اجمعت العصابة
على تصحيح حديثه وهو في غاية الظهور
واما الخامس فالكلام فيه كالرابع واما
السادس فلان شهادة المشايخ الثلثة
بالصحة اخبار كتبهم لا تستلزم
قطعيتها عندهم [illegible]

والزلف فتم الوثاقة ره لا فلا ينبغي الجمود على ما صرح الشيخ المعاد والطرح ومع هذا لا نظر يخ
الاخبار **قوله** ره على العمل بجميع الاخبار ينبغي ان يتكلمون بهذه الاخبار الاخبار التي يطرحها
الشيخ ره ويحكم بفسادها اذا كانت موجودة في تلك التصانيف والاصول **قوله** ره لا يحصل
الا بالنظر الظاهر ان غرضه ان حصول العلم بحال اكثر الرواة لا يحصل الا بالنظر في علم الرجال
والا فقد يكون اشتهار الرجل بحيث يعلم حاله من لا علم له بالرجال فضلا عن علم الرجال كالفضل بن شاذان
في توثيق مثل المولى الفاضل الاردبيلي ره والشهيد بن مثلا الى الملاحظة والحفظ بتيسر القصر ره
الرجال كما تبين **قوله** ره في غاية الندرة ره الظاهر ان مراد الفاضل ره بالراوي هو صاحب الاصل
ثم لا احتياج الى العلم بحال باقي السند اذا علم وجود الحديث في الاصل المنقول منه وقد كانت الاصول
كلها او جلها موجودة عند الصدوق ره والعلم بعدم افتراء ارباب الاصول كلهم او معظمهم
افتراء الصدوق ره ليس بعزيز واما الغلط والسهو فان كانا كالطبيعة الثانية ولكن بملاحظة
حال الراوي وحاله المشافهة قد يحصل العلم العادي بعدمهما **قوله** ره لا يكون مشتركا في رجال السند
اقول على تقدير عدم الاشتراك لا يوجب القطع ايضا اذ المفروض عدم التواتر ونقل الاحاد بمجرده
عن موجب للقطع قطعا وان بلغ الوجه الاستفاضة **قوله** ره اذ الظاهر ان الكليني ره الخ في علم
الكليني وبن مثله من الموجودين في زمان الغيبة الصغرى بطرق العلم الا ان يكون دائر الاكتفاء
بالظن بل لا استبعاد اذا كان طريق تحصيل القطع هو الاسهل فتامل فيه **قوله** ره مع انه لا يحصل
العلم بثبوت ذلك في سوى الحصر كما في قوله بعد هذا وايضا لا يكاد **قوله** ره وايضا هذا الاجماع
اقول ان كان المراد بالاجماع المعنى المعروف بيننا اعني الكاشف عن قول المعصوم ع او فعله
او تقريره فعلى تقدير تواتره يفيد القطع بحكم المعصوم ع بالتصحيح وان كان المراد به الشهرة فتفسيره
الى الظن والقطع ليس على ما ينبغي لان مورد هذا التقسيم انما هو الاول كما لا يخفى **قوله** ره ومنها
وجوه ما لم يؤلف من العبر لعل بينا الخلاف متعلق الاجماع في قوله على تصحيح ما يصح عنهم وعلى تصحيح ما يصح
عنهم وعلى العمل بها وان الاول لا يجوز العمل بتمام ما اذا اسندوها الى المعصوم ع لرجاء فضلهم

والتقدم

ثانيه كان انضمام الحديث بالصحة عند المتاخرين لا يستلزم قطعيته فكذا عند القدماء اذ الصحيح في مصطلحهم يطلق على الحديث الذي كانت
كالحكم الذي انضمامه تعاضده باموره توجب الاعتماد عليه والركون اليه وهذا لا يستلزم القطع وقال الشيخ الفقيه بهاء الملة والدين
في فواتح كتاب مشرق الشمسين كان المتعارف بين القدماء اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب
الوثوق به والركون اليه وذلك باموره منها وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة التي نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتصلة باصحاب العصمة
ع وكانت متداولة لديهم في تلك الاعصار مشتهرة بينهم اشتهار الشمس في رابعة النهار ومنها تكرره في اصل واحد او اصلين منها فصاعدا
بطرق مختلفة واسانيد عديدة معتبرة ومنها وجوده في اصل معروف الانتساب الى احد الجماعة الذين اجمعوا على تصديقهم كزرارة ومحمد بن
مسلم والفضيل بن يسار او على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى ويونس بن عبد الرحمن واحمد بن محمد بن ابي نصر او على العمل بروايتهم كعمار
الساباطي ونظرائه ممن عدهم شيخ الطائفة في كتاب العدة كما نقله عنه المحقق في بحث التراوح من المعتبر ومنها اندراجه
في احد الكتب التي عرضت على احد الائمة
ع فاثنوا على مؤلفيها ككتاب عبيد الله بن
علي الحلبي الذي عرضه على الصادق ع و
كتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن
شاذان المعروضين على العسكري ع
ومنها اخذه من احد الكتب التي شاع
بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها
سواء كان مؤلفوها من الفرقة الناجية
الامامية ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله
السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار
او من غير الامامية ككتاب حفص بن غياث
القاضي وكتب الحسين بن عبيد الله السعدي
وكتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاطري
وقد جرى رئيس المحدثين ثقة الاسلام
محمد بن بابويه قدس الله روحه على متعارف
القدماء من اطلاق الصحيح على ما يركن اليه
ويعتمد عليه فحكم بصحة جميع ما اورده من
الاحاديث في كتاب من لا يحضره الفقيه
وذكر انه استخرجها من كتب مشهورة عليها
المعول واليها المرجع انتهى كلامه اعلى الله
مقامه واذا كانت الاحاديث تختلف بحسب
[illegible] احوال الاسانيد فاعلم ان هذا
الظن ما يصح التعويل عليه لعموم النهي عن
اتباع الظن ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا او فتثبتوا فان ثمة اخبار
العدل بخبر الفاسق بخروج الخبر من

واجتهادهم والوسط يلزم تقليده وانهم ان كان المروي عنه وهو الواسطة بينهم وبين المعصوم
ع مجهولا وضعيفا فالاخرين يجوز العمل بروايتهم اذا كان المروي عنه هو المعصوم ع
او كان ثقة ثم ان بعض ما ذكره الشيخ يفيد القطع كما لا يخفى **قوله** ره فان قلت اخبار العدل
الخ اقول الاية الشريفة تمنع من العمل بخبر الفاسق قبل التثبت والتبين دون العمل باخبار
الاخبار العدل لحجيته فقد ثبت وليس الاخبار بالحصر بادون من قبيل العدل الذي
لم يكن موثقه ولا ادري ان التعارض بين ماذا لانه ليس هناك الا خبر الفاسق وخبر
العدل بحصر خبره ولا تنافي بينهما وحاصله ان العمل لاخبار العدل هو مقتضى التثبت فلا ينافي
منطوق الاية الشريفة **قوله** ره وايضا فالظاهر ان اخبار ابن بابويه اقول فلا شهادة
التصحيح عند القدماء ثابتا الى المعصوم ع اما التواتر او القرائن اوجب ذلك واما حصر
الكتاب بمعنى القطع بنسبته الى مؤلفه فليس اصطلاحهم فلا يجوز حمل كلام الصدوق
بصحة احاديث كتابه عليهم عليه واما ورد في الحديث لشذوذه فلا ينافي الحصر بالمعنى المصطلح
مسلم لان القطع بصدوره عنه ع لا ينافي ورده لشذوذه واحد به تمنع عدم عمل العصابة
به واما ورده الحديث المذكور في الكتب المعتمدة لاجل كونه منقطع السند او بجز بالمقابلة
على ملاحظة السند فاعلم ان الحق ان القرائن انما تدل على كون النقد والكتاب بالخصوص
صدور ثلاث الاحاديث عن المعصوم ع اتم من ان يكون اعتقاد الجازم ثابتا مطابقا للواقع
لا لشدة تقوية لا تضعفه لا بزيادة ولا نقصان ولا زوال او يكون اعتقادا ابتدائيا
يضعف ويزيد وينقص ويمكن بزواله قال الشيخ المحدث البارع الشيخ شهاب الدين في
رسالة هداية الابرار اعلم ان لفظ العلم يطلق في اللغة على الاعتقاد الجازم الثابت المطابق
للواقع وهذا يسمى اليقين وعلوم الانبياء والائمة من هذا القبيل ويطلق ايضا على علم
يسكن اليه النفس وتقتضي العادة بصدقه وهذا يسمى العلم العادي وقد يحصل بخبر الثقة
المتحرز عن الكذب بل بخبر الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دل القرائن على صدقه ثم

كونه خبر الفاسق وبطلانه وحجية خبر العدل فلا دلالة له على ترجيح العمل به قلت لا نسلم ان المثال الجاري باب انما هو الفاسق وخبر العدل
ليس هو الحديث بل خبر الفاسق ولا اقل من حصول التعارض واثبات ... يحتاج الى دليل قلنا ... وما بعدها في الظاهر ان ... الشيخ
ابن بابويه في كتابه من لا يحضره الفقيه ليس من حيث علم ... كل خبر منها بل لاجل ... الكتب التي اخذ الاخبار عنها مع انه كثيرا ما يرد الاخبار
المأخوذة من هذه الكتب القدح باسانيدها وكثيرا ما يرد الرواية بانه تفرد فلان بها او بعد كراسه رجل هو تفرد صاحب كتاب معتمد كما قال
في اول باب وجوب الجمعة وفضلها في معنا بن حريز عن زرارة تفرد بهذه الرواية حريز عن زرارة والذي استعمله وافتي به كذا الى ان قال وكان
زرارة او حريز بهذه قطعيا لم يكن تفرد حريز بها الا ... وقال في كتاب الحج في باب احرام الحائض والمستحاضة بعد نقل رواية محمد بن مسلم
عن احدهما عليهما السلام وبهذا الحديث افتي دون الحديث الذي رواه ابن مسكان عن ابراهيم بن اسحاق عمن سأل ابا عبد الله عليه السلام عن الحديث لان هذا الحديث
اسناده منقطع والحديث الاول رخصة
ورحمة واسناده متصل وامثال ذلك في
هذا الكتاب كثيرة والحاصل انه قد يرد الحديث
الحديث لورود قبل الاسناد كثيرا ... وجه
الكتاب المأخوذ منه وهذا بناء على ... تطبيق
الكتاب ... منه

وليس له ضابط بل مداره على ما يحصل به التصديق والجزم مع امكان تشكيك المنكرين فيه بل انا والبقين
مستلزم وما يزيد به من الظن الغالب مما يحصل بحسب القرائن والاحوال وهذا هو الذي
اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام عند الشريعة وما يجب عليهم العمل بها عند حصوله لهم كما
يرشد اليه وضوح الشريعة السمحة وتعامل الصحابة برسائل الائمة بخبر العدل الواحد
بالكتابة هذا بالشخص الواحد وبخبر العدل اذ ولت القرائن على صدقه ولا ينافي هذا
الجزم تجويز العقل خلافه لان نظر الى امكانه كالاينافي العلم بحيوة زيد الذي غاب عنا خطئه
تجويز موته فجأة ومن تتبع كلام العرب وتتبع لفظ العلم في المحاورات جزم بان اطلاق
لفظ العلم على ما يحصل به الجزم مسلم في معتبر وانه كل ما العلم اراده بالشك وان تخصيصه
باليقين فقط اصطلاح حادث لاهل المنطق دون اهل اللغة لشيوع اللفظ على الظاهر
دون هذه التدقيقات وتحقيق ان الظن لغة هو الاعتقاد الراجح الذي لا جزم معه
اصلا ثم قال العلم بهذا المعنى قد اعتبره الاصوليون والمتكلمون في قواعدهم ثم قال
بدل على ذلك تعريف السيد المرتضى الذي يعرف العلم بانه ما اقتضى سكون النفس وهذا
التعريف يشمل نوعي العلم اعني اليقيني والعادي فهذا هو العلم الشرعي فان شئت سميته
علما وان شئت سميته ظنا فلا مشاحة في الاصطلاح بعد ان نعلم انه كاف في ثبوت الاحكام
الشرعية ثم قال وكيف كان فالنزاع في هذه المسألة لفظي لان الكل اجمعوا على انه يجب
العمل باليقين ان امكن والا فبما يحصل به الاطمينان والجزم عادة ولكن هل يسمى هذا
على حقيقة بان يكون العلم افراده متفاوتة اعلاها اليقين وادناها ما قرب من الظن
الشامل للعلم اصطلاحه وحده الا انفاوت تمام اليقين وما سواه ظن وهذا المتنازع ... فيه
فيه والله اعلم انتهى كلام الشيخ مع ادنى اختصار وانما نقلناه بطوله لان هذا الفاضل
من جملة الاخباريين وتصريح بان مرادهم بالعلم حيث يقولون ان اخبارنا معلومة
الصدور ان مدلولا انها معلومة لنا هو الذي لا يشترط فيه الثبات كما الطائفة للواقع

فان كان مراد الفاضل المحدث المذكور بالقطع ما ذكره فلا يرد عليه الايرادات التي اوردنا
عليه عند الكلام على القرائن اذ حصول مثل هذا العلم من القرائن وربما يحصل منها
ما يحصل من علم الرجال مسلم عندنا اذا عرفت هذا فيمكن ان يكون حكم الصدوق في بعض
الاحاديث الى المعصومين بهذا المعنى فلا ينافي عند التعارض ان يرجح احد المتعارضين
على الاخر بتوسط ما ذكره في الاصول واتصال السند ومعدلة الرواة بل يحتمل
ويمكن ان يكون ما ذكره النسبة لا تعداد الى ما اشرنا اليه سابقا وان كان الخبران معلومين
وقال ره في فصل الجواب قلت ان الشيخ الطوسي قد في التهذيب رد بعض احاديث الكافي
ووصفها بالضعف والشذوذ وهو مناف للحصر قلت لا منافاة فان الشيخ عارضها
بالاحاديث اقوى منها لان رواتها العدل واكثر ضعفها بالنسبة الى المعارض الاقوى
شذوذها لانها كالف ما رواه الاكثر وذلك لا ينافي الحصر بمعنى انتسابها الى المعصوم
بل ينافي العمل بها لانه يجب ترجيح الضعيفة او نجيزه الشيخ ... في كلام الشيخ انه لا يعمل
بخبر العدل الامامي فضلا عن غيره الا مع عدم المعارض الاقوى الا ترى كثيرا ما يقول
هذا الحديث ضعيف لانه شاذ ومخالف للاحاديث الكثيرة او المتواترة وكثيرا ما يرد
خبر العدل الامامي بخبر في غاية الضعف عند المتأخرين لقرينة دلت على رجحانه قال
قلت ان الصدوق طعن في بعض احاديث الكافي حيث قال في باب الرجل يوصي الى رجلين
بعد ان ذكر ان هذه التوقيعات بخط العسكري عم وقد ذكر رواية في الكافي وزعم انها تخالف
التوقيع ثم قال لست افتي بهذا الحديث بل بما عندي من خط الحسن بن علي عم ولو صح الخبران
جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق عم قلت هذا ليس طعنا بل اعلا
بالتيقن ومعه لا الى الاقوى فان رواية الكليني بوسائط لا الضبط لمعارضة خط الامام عم
وان صحتها ما قوله لو صح الخبران جميعا فليس صريحا في تكذيب خبر الكليني فانه يجوز ان يكون
المراد به انه لما ثبتا في التهذيب فلا شك ان خط الامام عم اصح واولى بالاتباع وانما

وايضا فانه صرح لذكر المتحجر على هذا حيث قال ينبغي على هذا ان يقول ان احاديث الاخبار من الكتب القطعية والاحاديث ظنية الاحتياج الى الادلة على ورودها وعلى طريق اليهم وكذا الكلام على الكليني حيث ان ابن بابويه كثيرا ما طرح الروايات المذكورة في الكافي قال في باب الرجل يوصي الى رجلين بعدما ذكر توقيعات من التوقيعات الواردة من الناحية المقدسة هذا التوقيع عندي بخط ابي محمد الحسن بن علي عليهما السلام وفي كتاب محمد بن يعقوب الكليني رواية خلاف ذلك التوقيع عن الصادق عليه السلام ثم قال لست افتي بهذا الحديث بل افتي بما عندي بخط الحسن بن علي عليهما السلام ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق عليه السلام وذلك لان الاخبار لها وجوه ومعان وكل امام عالم بزمانه واحكامه دون غيره من الناس وقال في باب الوصي يمنع الوارث بعد نقل حديث ما وجدت هذا الحديث الا في كتاب محمد بن يعقوب الكليني وما رويته الا من طريقه حدثني به غير واحد منهم محمد بن محمد بن عصام الكليني عن محمد بن يعقوب الكليني وطرح الشيخ الطوسي لاحاديث الكافي والكافي وكذا السيد المرتضى وغيرهما اكثر من ان يحصى وهذا يدل على ان هذه الاخبار لم تكن قطعية عندهم ما اعطاها هذا ولا نزاع في هذا الزمان في جواز العمل بالاخبار المودعة في الكتب الاربعة ان اهل العمل بالحديث من دون ملاحظة الاسانيد بشرط عدم المعارض وعدم كون مضمونه مخالفا لعمل المشاهير منهما ان شاء الله بحكم صحيح المتعارض في بحث التراجيح ان شاء الله تعالى الثالث الثاني في شأن اعتبار مطلق الظن وهو ما اختاره بعض الفضلاء ومحصوله انه بقي لحصول الناس بتتبع اثار العلماء انهم كانوا يعلمون بكل ما يحصل لهم الظن بانه مراد المعصوم عليه السلام سواء كان منشأ حصول هذا الظن رواية صحيحة او لا سند لها او لا مهملة او لا الى غيره ان نسبه يلزم على هذا ان لا يكون العلم باحوال الرواة محتاجا اليه اذ ربما يحصل هذا الظن من رواية من هو في غاية الضعف ولا يحصل من رواية من هو في غاية الثقة والجواب لا نسلم ان العلماء يكل ما يحصل لهم الظن به بل الظاهر من احوال القدماء عدم عملهم الا بالقطعيات وكلام السيد المرتضى وابن ادريس وابن زهرة ينادي باعلى صوته بمنع العمل بالاخبار كما لا يخفى على من له ادنى تتبع واكثر هذه الاخبار الضعيفة باصطلاح المتأخرين

بتعين العمل بها رواه الثقة او شهد بصحته اذا لم يعارضه ما هو اقوى منه ولم يسلم من القدح له وطعنه فيه وربما كان ذلك من باب الغفلة مما ذكره الكليني في اول كتابه انه شكك بالتوقيع الاشرف مع ذلك وقد عمل الصدوق باخبار انفرد بها الكليني مع انه لم يجد لها معارضا فمنها الحديث الذي رواه في باب الوصي يمنع الوارث وبعد ان قال ما وجدت الا في كتاب محمد بن يعقوب فنبه على عمله انه لم ينقل في ذلك الباب غيره ومنها حديث ذكره في كفارة من جامع في شهر رمضان وقال ولم اجد ذلك في شيء من الاصول انما تفرد بروايته علي بن ابراهيم بن هاشم وهذا من اعظم الادلة على ان الصدوق كان يرى الجواز العمل بالحديث بما صححه الثقة وانما هو وغيره من القدماء لم يطلقوا القول بوجوب الا اذا قطعوا بصحته من طرق متعددة توجب اليقين وما ليس كل ما هو بامر من باب الاعتماد على الراوي الثقة وتنبيه على ذلك ومنها حديث رواه في عيون اخبار الرضا عليه السلام عن المسمعي ثم قال المصنف كان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد سيئ الرأي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا الحديث وانما اخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي انتهى وهذا يدل على انه كان يرى قبول ما نقل الثقة الضابط من الاخبار واجازه وان كان رواية ضعيفة لان من لا يحتاج الى الجرح والجرح عليه لا يكون الا لقرينة اوجبت له ذلك فكيف يتوهم منه الطعن فيما قبله الثقة الا وحكم بصحته وعمل به الا ان يكون ذلك من غفلة والله اعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان الحديث الذي رواه الكليني رحمه الله لا يخالف التوقيع الاشرف ولكن الصدوق رحمه الله لم يتأمله كما ينبغي وقد نبه على ذلك العلامة في المختلف فليرجع اليه فان قلت كيف يصدق الصدوق في كل ما رواه في كتابه وعمل به مع جملة ما رواه اخبار سهو النبي صلى الله عليه وآله واخبار التكذيب للشك مدلولها ان شهر رمضان لا ينقص من ثلاثين يوما قلت لم ينقل الصدوق وبعد ذلك بل نقل اخبار سهو المعصوم عليه السلام الكليني والشيخ ايضا ولم ينقلوا الا لما صح عندهم وليس كل خبر

٣

٤

كان حجة عند القدماء وايضا لا يجوز ان يكون الظن من حيث هو ظن مناطا للاحكام الشرعية ما لم يكن ثابتا اعتباره شرعا اذ كثيرا ما يحصل هذا الظن باسباب اخر مثل هوى النفس والتعصب والحسد ونحو ذلك كما هو محسوس مشاهد وعلى هذا يحصل الهرج والمرج في الدين لاختلاف الناس في هذه الاسباب فيجب ان يكون الظن الذي يجوز العمل به مضبوطا بان يكون ثابتا من الكتاب او الحديث الصحيح او مطلقه ثم يحتج بمطلقه بل الحق ان العمل بهذه الادلة ليس عملا بالظن بل عمل بكلام من يجب اتباعه غاية الامر الاكتفاء بالظن الحاصل في كشف هذا الكلام الذي يجب اتباعه الثالث ان الشاهد ونحو الاختلاف في اسباب الجرح نقل الكتاب بسبب وتبديل اكثر وقيل بانها اضافية وعلى هذا لا يكون الاعتماد على تعديل المعدل وجرح الجارح مع العلم بموافقة مذهبه لمذهب من يريد العمل وهذا العلم مما لا يكاد يمكن حصوله اذ المعدلين والجارحين وهم الكشي والنجاشي والشيخ الطوسي وابن طاوس وابن الغضائري وغيرهم ليس مذهبهم في عدد الكبائر معلوما بل صرح الشيخ بتوثيق المحترز عن الكذب وان كان فاسقا في افعال الجوارح ونحن بعض المتأخرين كالعلامة وابن داود مبني على توثيق القدماء

مخ يحتج باعتقاد مدلوله والعمل به لانه قد يكون ورد للتقية وما نحن فيه كذلك فان مسألة تجويز السهو والخطاء من الانبياء من مذاهب العامة وكان الخلفاء من بني امية وبني العباس يبالغون في ترويج القول بها لبنتهم لهم ما يدعونه من الامامة الباطلة فخرجت هذه الاخبار مخرج التقية مع ان بعضها صريح في ذلك واما اخبار عدم نقص شهر رمضان فهي موافقة لبعض مذاهب العامة وقد عمل بها في صحته ما يوافقها فهي ايضا محمولة على التقية وقد غفل الصدوق من ذلك وعمل بها بهواه لما هو افق وعبر بمضمون احاديث كثيرة وردت التقية اما الغفلة او لعدم الاطلاع على معارضها واما انا استدل بهذا القول لما عرفت ولعلها في امر هذه الاخبار ولم يسكت عنها كما سكت غيره وجعلها من المتشابهات التي يجب ردها الى الائمة الهدى كما امرنا قوله ره وايضا فانه صرح لذكر المتحجر اه كما ان اتصال السند وسماع الحديث من الشيخ والقراءة عليه امر لا يجوز باعتبار ان يتأدون لاجله مع اليقين بصحته نسبة الكتاب الى مؤلفه بل الى المعصوم عليه السلام ولعلنا ننقل بعض ما يدل على هذا المطلب ان شاء الله وكيف ما قلناه فانا لم نذكر المتحجر لا يتوهم حتى ان احاديث كتابه كلها او جلها منقطع الا قوله ره مع ان ابن بابويه كثيرا ما اه فيه ما يتعلق بهذا الكلام قوله ره والجواب لا نسلم اه الظاهر انه اراد بالظن ما قلناه وهو الذي عبر عنه البعض بالعلم العادي بل بالقطع ومراد السيد ونحوه ان العمل بالظنيات هي الحاصلة من الادلة والقياس ونحوها لا بالظن المعتبر عند الشرع الذي هو القاطع على العمل به وقد فيه في بحث الاخبار ان القاطع ولعل حجة علمائنا الكتب والاصول المعتمد التي كانت في زمان حضور الائمة عليهم السلام فاعلم انه منقول ولو بشهادة المشايخ الثلاثة بصحتها واما الاحاديث الثمانية فلم تدل القرينة على انها منها والا على صحة اسنادها الى المعصوم عليه السلام فلا يعمل الا بها وانما ذكرها الثالث وكونها من الاصول المشهورة المكررة وهذه ولم يكن لنا معارض اقوى منها قوله ره بل الحق فيه ما سبق مما يتعلق بهذا الكلام عند الكلام على حجية خبر الواحد فتذكر قوله ره انه قد وقع اه ربما يدرك خصوص الخبر

وايضا اعتبر بعض العلماء في الجرح والتعديل شهادة اثنين وعلى هذا لا يوجد حديث صحيح يكون جميع رجال سنده معدلا بتعديل عدلين وايضا
تعديل جملة العدلين يتوقف على عرفهم بعدم معلوميتهم مذهب جملة ايضا وهذا الشك مما اورده الشيخ الفقيه بهاء الملة والدين نفعنا الله من المشكاة
انا نعلم مذهب الشيخ الطوسي في العدالة وانه يخالف مذهب العلامة وكذا لا نعلم مذهب بقية اصحاب الرجال كالكشي والنجاشي وغيرهم ثم نقبل تعديل
العلامة مبني على مذهبه في العدالة فكيف نقبل تعديل الكشي وايضا كثير من الرجال يقبل قوله انه كان على خلاف المذهب ثم رجع ويحسن ايمانه والذين يحملون رواياته من الصحاح
مع انهم غير عالمين بان اداء الرواية متى وقع ابعد التوبة ام قبلها وهذان الشكلان لا اعلم ان احدا قبلي تنبه لهما انتهى كلامه وايضا العدالة
بمعنى الملكة المخصوصة التي عليها المتأخرون مما لا يجوز اثباته بالشهادة لان الشهادة وخبر الواحد لم يجز الا في المحسوسات والعدالة بمعنى
الملكة المخصوصة ليست بمحسوس كالعصمة ولا يقبل فيها الشهادة فلا يعتمد على تعديل العدلين بناء على طريقة المتأخرين وهذا مما اورده الفاضل

الاسترابادي وايضا فلنفرض ان الشهادة
في الفرع غير مسموعة ولا يقبل الا من
الاصل وشاهد الفرع مع ان شهادة علماء
الرجال على اكثر المعدلين والمجروحين من
فرع الفرع اذ الظاهر ان الشيخ الطوسي لم
ما كتبه لم يلق اصحاب مثل البزنطي والقمي
بل في الاكثر غير ملاقين الائمة وكذا الظاهر عدم
ملاقاتهم لمن ادرك الملاقاة فلا الاصل ولا
تكون شهادتهم الا شهادة فرع الفرع مرة
كثيرة فكيف يجوز التعويل في الشرع على شهادتهم
ذلك في الجرح والتعديل هذا ايضا مما اورده
المورد المذكور وايضا قل ما تجد اسم
بين جماعة بعضهم ثقة وبعضهم غير ثقة فلا
يحصل العلم بان الشخص الواقع في السند من
المخصوصين هو ذلك الثقة او غيره وقلما
يحصل بكثرة التتبع ظن ضعيف بانه هو
لا غيره واعتبار مثل هذا الظن في الشرع
بعيد بطرق الاحكام الشرعية مما لا دليل
فلا يتحقق التعديل فانه يحتمل ان يتعدد خروج
علم الرجال بغاية الرواية ايضا على تقدير
ان حال الرواية الغالب فلا نعلم
العلم بسبب سقوط جماعة من رجال السند من
البين فلا يمكن حصول العلم بصحة الحديث
بالاصطلاح المشهور ومع ذلك لا يحصل ايضا
بالتعديل فانه ربما يظهر انها قد ذكرها
بعض الحجاج ان في كثير من روايات الشيخ
الطريق من غير من بين المشيخة
يقع ملتزمة لان الشيخ اخذ الحديث من كتاب
من مر من المشهور واخذ الحديث من كتب
جماعة وذكر اول السند فقط وفيها انه ربما
ذلك ذكر في صاحب الكتاب الذي اخذ الحديث
من كتابه والشيخ روى تلك الاحاديث عن رجل
عن صاحب ذلك الكتاب مع انه لم يلق صاحب

ودربما يكون من الذي يجمع على كونها السبب مثل الشيخ الموفقات فلا يدل الشك الثالث
على عدم الاحتياج الى علم الرجال مطلقا **قوله** ره وايضا اعتبر بعض العلماء الخ وفيه ايضا انه
لا يثبت المدعى وهو عدم الاحتياج اصلا مع ان المراجع الى كتاب المنتقى يظهر له صدق المدعى
فارجع **قوله** ره وايضا اكثر الخ على هذا ثبت الاحتياج لظهور حال الرجل وربما يعلم من حال
القرائن تاريخ الرواية فعلى من يدعي القصر مطلقا الجواب عن هذا الاشكال واما نحن فنتتبع
العلم فاعلنا تاريخه الحقه بمقتضاه **قوله** ره وايضا اكثر الخ هذا انهم فيما لم يعلم تاريخ الرجل
من كتب الرجال لا مع فرض العلم فلا **قوله** فلما يحصل الخ بل قد يحصل العلم بكثرة التتبع و
شهادة القرائن **قوله** ره فالجواب عن جميع هذه الشكوك الخ الحق ان جميع ما ذكر ليس كما
وان الفاضل ما ادعى عدم حصول الترجيح في كل كلام بل طالب بدليل اعتبار مثل هذا
الظن ولو لم يطالب فمن يطالب ومقبولة عمر بن حنظلة وغيرها لا يدل على ازيد من اعتبار
حال الراوي واما ان عدالته تثبت باي طريق او على العموم بحيث يشمل ما ثبت بشهادة
من لم يلق الرجل وانما ظن العدالة من السابق من غيره وهكذا الى ان ينتهي الى من عاصر
الراوي واجتهد وظن العدالة فحكم بها فلا بد لطلب اصلا عن يقول على مثل هذا الظن
لا بد له من دليل والمقبولة لم تأت به **قوله** ره فان قلت فعلى هذا الخ اعلم انه لا شك في وجود
الحديثين المتعارضين في الاصول المعروضة على الائمة عليهم السلام وان الظاهر ان الاخبار
الواردة للترجيح كما اتفق في باب التعادل ليست مذكورة في كل واحد منها ولو ذكر
بعضها في بعضها فليس الحديث الدال على ان من وجوه الترجيح ملاحظة حال الراوي مذكورا
في كل اصل اشتمل على المتعارضين ثم ان تجويز العمل بهذه الاصول ليس مشروطا بان لا يشتمل
على المتعارضين ولا بان يكون العامل عارفا بكثرة العلم بان ما عمل من اصل واحد او اصلين
هل بها معارض او فيه اصل اخر ولا فعل هذه المقدمات مع ملاحظة ان اكثر وجوه الترجيح المذكورة
في الاخبار مما لم يكن العمل به لاكثر المكلفين بل العمل مثل موافقة القرآن ومخالفة

العلم

الحديث منقطعا اصلا انتهى وعدم مثل ذلك غير معلوم في احاديثه بل ولا في احاديث غير الشيخ ايضا فانه حصول الظن بالعدم مع جواز الاعتماد
على مثل هذا الظن في الاحكام الشرعية غير معلوم وذكر ايضا ان الكليني قد لا يذكر اول السند اعتمادا على اسناد سابق ثم ان الشيخ ربما غفل
عن المراعاة فاورد الاسناد من الكافي بصورته موصلة بطريقه الى الكليني من غير ذكر الواسطة المتروكة فيصير الاسناد في معاينة الشيخ منقطعا
ولكن مراجعة الكافي يفيد وصله انتهى كلامه ولا يخفى انه لا يأمن وقوع مثل ذلك من الشيخ ره فيما نقله من غير الكافي من كتب الحديث ايضا
ونحوه مما عرفت وايضا كثيرا ما يذكر جماعة من الرواة يعطف بعضهم على بعض وبعد التتبع يعلم ان العطف سهو والواجب نقل البعض عن
بعض وكذا الحال في عكس ذلك فان في التهذيب من المواضع التي اتفق فيها هذا الغلط مكررا رواية الشيخ عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى
عن عبد الرحمن بن ابي نجران وعلي بن حديد والحسين بن سعيد فقد وقع في خط الشيخ ره في عدة مواضع منها ابدال الحدي واو العطف بكلمة
عن فقد اجتمع الغلط بالنقيصة وبالزيادة

وروايته سعد عن الجماعة المذكورين بخط الشيخ
ره في اسناد حديث زرارة عن ابي جعفر ع
في من حمل بالكوفة ركعتين ثم ذكر وهو بمكة
وغيرها انه قال يصلي ركعتين كان الشيخ
رواه باسناده عن سعد بن عبد الله عن ابن
ابي نجران عن الحسين بن سعيد عن حماد بن ع
سعد انما يروي عن ابن ابي نجران بواسطة
احمد بن محمد بن عيسى وابن ابي نجران عن حماد
بغير واسطة كرواية الحسين بن سعيد عنه
فنظائر هذا كثيرة انتهى كلامه وايضا حكم
الحاكم بتعديل العدلين وجرح الجارحين
حكم بشهادة اثبت وهو ظاهر والجواب
جميع هذه الشكوك العشرة المذكورة هاهنا
بعدما كان الاصحاب العاملين من كان شيعتهم
ان احاديث الكتب الاربعة اعني الكافي والفقيه
والتهذيب والاستبصار ماخوذة من اصول
وكتب مشهورة معول عليها كان مدار العمل
عند الشيعة وكان معلوما عند الائمة ع
بان شيعتهم يعملون بها في الاقطار والامصار
وكان مدار عملهم بها في الحديث يشهد بحقيقة
العسكري ع بل بعده من الصادق ع على
هذه الكتب ولم ينكر احد من الائمة ع على احد
من الشيعة في ذلك بل في بعض منها عرض الكتب
عليهم كما للحلبي وكما عرض ع كتاب يونس
بن عبد الرحمن الى غير ذلك والعلم باخذ
الكتب الاربعة من هذه الاصول المتداولة
يحصل من اخبار المحمدين الثلاثة رحمهم الله
على ما نرى بفضلائهم من شهادة القرائن بان
تلك من اخذ الاخبار من هذه الكتب المعتمدة
بينهم ومن اخذها من الكتب الاخر مع اجل
بيانا وان العادة شاهدة بانه من صنف كتابا

العلم بما هو المشهور بين علماء العامة ومثل التوقف عند الاحتمال وغيرها فنظران تجويز
المعصوم العمل بما اشتمل على المتعارضين مما هو بعيد احتمال المكلف بالتبيين ما هو من باب التكليف
لانه هذا الوجه عام في الكل والكل يظهر منه الاستغناء عن علم الرجال نعم لو فرض ان ملاحظة
حال الراوي من وجوه الترجيح لا بد منه للعامل والمفتي ولا يجوز له الاستغناء عنه وان كان
من الوجوه الابعد الشاذة عن حال الراويين نعم لا يمكن الاستغناء ومن يرجع الى تفصيله
ان الامة المجتهدين لا ندعي ان علم الرجال لا يفيد شيئا اصلا بل ندعي انه لا يفيد شيئا
عند الشارع كما قال الفاضل ره ومع التنزل فنقول ان فائدته يحصل من غيره فلا احتياج
اليه مثل الاحتياج الى العلوم العربية فان كان ولا بد فيكون من المكملات لا من الضروريات
هذا وتفصيل القول فيه ان الاصول والكتب الاخر من اقسام ثلاثة لانها اما ان تكون
معروضة على الائمة عليهم السلام فلم ينكروا ما فيه بل مدحوا المؤلفين واثنوا عليهم واما
ان تكون مشهورة بين الطائفة بحيث يعلم قطعا ان الائمة كانوا عالمين بان شيعتهم يعملون
بها ويفتون بما فيها من الاحاديث المنسوبة اليهم ع واما ان تكون نسبتها الى مؤلفيها
مشهورة متواترة كانوا ثقات موثقين بهم معتمد عليهم وانهم لا يفتون الا بقطع بصدور
جميع ما اوردوه عن المعصوم ع بل يجوز حصول الظن الاخر فانه المهذب مثلا كتاب يونس
ومؤلفه ثقة فاضل ومدار العلماء هو الرجوع اليه ولا يوجب هذا الاحتجاج الى التتبع
الرجال وغيرهم من الكتب الغير المشهورة فعلى هذا نقول ان ملاحظة السند في القسمين الاولين
لا يحصل الظن به تماما وكتب الرجال لا طائل تحته واما الاخير فتفصيل المؤلف وعدالته
بل وحكمه وشهادته بصحة احاديث كتابه يفيد ما لا يفيد تتبع علم الرجال مع ذلك
والاحوط العمل بما ملاحظة السند عند التعارض **قوله** ره فان قلت قد عرفت الخ اعلم ان المعصوم ع
ان شيعته يعملون بما في كتب حريز مثلا ولم ينكر بل قررهم على هذا العمل مع الامر فيه هذا
التقرير بين ان يتبع العامل جميع ما في الكتاب مع تميز شقائها وجواز العمل للعرف فيه

فتكن من ايراد ما هو الحق ... اذا عرفت هذا فنقول انا لا نحصل الباعث على ...

تريج عمل الفقهاء بل كلامهم ... على المطالب الاخبار والضعيفة السند بكون في ذلك ما لاحظ الكتب الاسناد ... والبدالة فهو في العلامة والمحقق

وافتاء للغير بان الواجب عليك ان تفعل كذا وتترك كذا ثم لو اراد احد ان يحكم بحكم الله الواقعي
فلا بد له من القطع بصدور الحديث اذا لم يكن هناك احتمال التقية وكان الخبر بما فيه
يستفاد منه وهذا امر لا يتهيأ الا اذا عرفت هذا فنقول هذا الدليل على جواز العمل في صورة
عدم التعارض من كون الحديث مأخوذا من الاصل المعروض على الامام ع وغيره هو بعينه دليل
على جواز العمل مع التعارض اذا كان المتعارضان موجودين في الاصول والكتب المذكورة
فالدليل لا فرق بين الصورتين ومع وجود المتعارضين انما يدل على ان حكم الله الواقعي
هو احدهما لا كلاهما الا انا نضيع الواقع ولا يضرنا الجهل بالواقع اذا كان لنا مجوز
للعمل وهو تجويزهم عليهم السلام العمل بهذه الاصول مع عدم خلوها من المتعارضين وان
بيانهم ع ملاج التعارض بملاحظة حال الراوي فالظاهر انه قول العصرة انه يحتمل عنده الظن
بجواز العمل لانه قال في صورة تعارض القطعيين انه يحكم العرض على ما الاخر كما قال ويتخير
ان حكم العمل لا يختلف في صورة القطع في الصدور وبتجويزهم عليهم السلام العمل حصل العلم
لا بمجرد الظن ما لم يبلغ حد الاجماع **قوله** ره فاما بعد الشيخ آه هذا الكلام آه يدل على ان بعض
الرواة يعلم حاله من علم الرجال والاصحاب من هذه الجهة وان البعض من مشايخ الاجازة
لا يضر ضعفهم او جهالتهم فلا يبقى من الرواة الا من لا يعلم حاله بسبب الاصل العادم للاصل
لا اصل له فتدبر **قوله** ره العاشر ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة آه الظاهر ان اشتراط
المقدمات المذكورة من الشرائط والكمالات لان الملكة ليست بمجرد ايجادها بنفسه بل يتوقف
حصولها عند تحصيل هذه المذكورات بل ليس لها البتة اعداد متيقن فان كان النفس استعداد
ذاتي وصفاء عزيزي لقبولها فعند تحقق المقدمات يفيض عليها تلك الملكة من مبدا
الفياض والا فلا كان الغريزة تشهد بذلك وما اشبه هذا بمن مهر في المنطق وبلغ
منه الغاية وهو لا يقدر على ترتيب الادلة من عند نفسه الا بعضها نتيجة ولعوي
ومن علم الطب وهو عاجز عند العمل ثم ان الطبيعة المستقيمة ليس الا كسائر الجنسية مدخل

١٩٢

في الاجتهاد ... وعلم المعاني ... في العلوم الاجتهادية ...

عطف على المنافق علم يعرف به ارادة المعنى الواحد بطرق مختلفة وما يتعلق بالفقه من احكام الحقيقة والمجاز ...

لا بالايجاب ولا بالاعداد بل هو فضل الله يؤتيه من يشاء وهو لا ينفك عن الملكة ان الغفلة
فيها الاقتدار على رد الجزئيات الى القواعد واقتناص الفروع من الاصول والحكم بلزوم الاحكام
الجزئية المبنية وفرد بين الافراد كل بحسب الواقع واما من يرد الجزئي الى غير قاعدته فيقتضي
الفرع من غير اصله ويحكم بلزوم ما ليس بلازم ويفرق بين ما ليس بفرد وهو شبيه بذي الملكة
كشبه السوفسطائي بالحكيم هذا والظاهر من كلمات القوم في هذا المقام ان ما ذكروه من
الشرائط وغيرها معتبرة لحصول ملكة استنباط جميع المسائل الفقهية بحيث يخرج من
القوة الى الفعل بان استنبط منه ام لم تخرج بعد وعلى هذا الا يبعد الزمان مثل هذا
الا بواحد ثم واحد وفي عصر ثم عصر بل لا يكاد يوجد الا ان ادعى هذه الملكة يكون على هذا
او واجبا بان مقتضاه الاصابة في كل المسائل والصواب من طرق النقص لا يكون الا
وانت لا ترى فيهم من تحال منتفيين في جميع ما استنبطه ويكون العلم بوجوه ما اشكل من
الاحكام لغير المعصوم ع اذ ليس امر الحكم ما يقع فيه شهادة العدلين ونحن نرى
من يغلط في استنباطه اصاب نفسه الا ان من غير ذكر لا سيما اذا كان قليل الكبرة نادر
المغط ومن اين يحصل لنا العلم بذي الملكة الا لحرج بعض فتاوي هذا على فتاويه
فالظاهر ان الاستفادة يحسب الواقع من معرفته من حيث القطع بل العبرة بظن يتحقق الا
في اغلب المسائل لا سيما المعتبرة اليه وفي موجود مثل ذي الملكة كذلك ونحن نعلم بعد
بعد الرجوع الى مصنفات الفقهاء انهم كانوا ذوي الملكات كلهم والشبهة هنا انه
في مقابل العرف ودعوى انه لا تفاوت بين المجتهدين المطلقين في نفس الملكة وان تفاوتا
في سرعة الانتقال وبطوءه واما الاستفادة فتفاوت فيها الحال بحسب الغلبة والاغلبية
مقدمة وبعد جوابنا انه تعالى انه لا دليل على جواز استنباطها المسائل من القواعد التي
يحتاج الى الاستنباط منها الى الملكة **قوله** ره واما عند وجود المتعارض آه فاذا كان مراده
بالترجيح من الطرف الذي فيها وهو يرها الاثنتين فذلك من يحتاج الى الملكة اذ كل احد اذا

من الماء لا يعتبر بحيث ملاقات النجاسة من قولهم اذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شيء لا يحتاج الى اكثر من العلم بمعانى مفردات هذا الحديث من اللغة والعرف وبالهيئة التركيبية من النحو وهذا ظاهر وبديهى واما عند وجود المعارض فيحتاج الى الملكة المذكورة في الترجيح وكذا العلم باللوازم المذكورة الغير البينة فانه كالحكم بوجوب المقدمة والنهى عن الاضداد وحمل الامر بالشئ ومفهوم الموافقة والمخالفة ونحوها وربما يحتمل كون هذا العلم بالمطالب الاصولية في هذا القسم بالعمل في الاحتياج الى الملكة اذ الحكم بعدم تنجس ما هو بين الجرة والكر الملقى المذكور في الدليل او لعارض او لمقدمة او لضيق او بحوث للتنشلا العلم باندراج الكر الملقى من نصفين نجسين مع عدم التغير في الحديث المذكور حتى يحكم بعينه ودونه ظاهر او علم اندراجه بحكم بفساد نحو النجاسة يحتاج الى تامل تام ومهم ذلك وكذا في اندراج من غسل من الماء ما لا يكفيه للوضوء الا مع مزج مضاف لا يسلبه الاطلاق في عنوان الواجد للماء فيجوز التيمم او في تبعيض وصور الواجد للماء فيبطل تيممه وكذا في اندراج الخارج من بيته للسفر قبل حدة الترخص

الخاص به ثم الصلوة وقت الماء في تقصر وكذا في اندراج خاج في طريقه حلقة لا يعلم الابطال وهو ينفذ علو المال في التشطيع فحصل عليه الحج اوعدم اندراجه فلا عجب وهذا القسم من الكثير يحتاج لا اجتهاد ولا يحصى ويعظم الخلافات بين الفقهاء برجوع الى هذا متن

نظر في راى المعصوم ثالثة نقول بانها اختير من باب التسليم وسعكم وقرينة بذكر وجوها اخر يعلم ان هذا الاختلاف ليس الا للتخيير بين التخيير وسائر وجوه الترجيح الاول المعاجز والثانى للفاسد وكل احد يعرف من نفسه العجز واما الفاسد وعلى تلك الترجيح فلان مدارها على العلم بمحكمات الكتاب والسنة وتتبع احوال الرواة واقوال العامة والخاصة وتميز المشهور من الحجة والفتوى والعلم بطريق الاحتياط في العمل والتوقف وجميع ذلك يكفيه قليل من العلم والقوة قوله ره وكذا العلم باللوازم الغير البينة اه فقد تمهد والثالث قواعد يستنبط منها بعض المسائل من غير احتياج الى الملكة وهى امور معينة معلومة ولا شاهد لنا فيها او صنا الحسن حق التحرير ملفظ تلك الحدود مجرب لنفسنا نعم نحن نقول ان هنا قواعد وضعها الاصوليون وان لم تكن كلهم متفقة ولم تكن تلك القواعد مقتضية من شكوك الولاة لهم يختلفون فيها وكل منهم يتمسك بمقدمات وقيقة يعارض فيها الوهم العقل بل اكثرها انما من المغالطات والمقدمات المسلمة بينهم التى ما جعل الله لها من سلطان فالترجيح بين تلك الاراء واستنباط المسائل من تلك القواعد يحتاج الى تلك الملكة بل الخارج الحق من بينها اصعب الاشياء ولهذا يرى مثل العلامة يختلف ارائه في كتبه الاصولية ويرى صاحب ما يظهر له من الخطاء في الاصول وان شئت التفصيل والاطلاع على الامر التى من اجلها وضع الاصوليون مثلا بالقواعد المحررة فاستمع لما يتلى عليك اعلم ان الاحكام الفقهية الاصولية واحدة ولكن قد يكون اندراج الاصغر تحت الاوسط خفيا لمعارض من العوارض فوضع الاصوليون قواعد يستنبط منها الاندراج واستدلوا عليها بدليل وسموا انها ثابتة بمقدمات يقينية ايضا فتارة يكون اندراج الاصغر تحت الاوسط واضحا بيا والخفى انما هو اثبات الكبرى وقد يكون كلاهما خفيا وقد يكون الملازمة واضحة ولكن ثبوت المقدم او بطلان التالى يحتاج الى الدليل وقد يكون الامر بالعكس وقد يكون الكل خفيا وقطعية او لا ظنية والخفى منها ما كان تحت تحل النظر ولكن

اجتهاد

١٩٣

احتياج فيهما الى الاستنباط منها الى الملكة فالادب فيه مثلا نقول ان قولهم ع كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر شامل ولكن دخول ماء ممزوج بماء ورد عديم الاوصاف في موضوع الحديث تامل فيقول الاصولى قد كنت علمت انه كان ماء قبل المزج والاصل بقاء ما كان على ما كان مثال اخر نعلم ان غسل جزء من الراس مقدمة لغسل الوجه فيختم الاصوليون الى الحكم به على زعمهم بان كل مقدمة الواجب واجب فيحكمون بوجوبه مثال اخر لو كان هذا الشئ بمفهوم الموافقة ومجهول الملازمة واضحة وبدعى الاصولى انه كذلك لانه علم كلى على الحكم من حديث او يحرم ونراها في هذه المواضع اقوى واشد وعليه فنقول لا ريب عاقل في ان الموجب العمل يقتضي ما يحصل اليقين به اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع سواء كان هناك اذن صريح من الشارع في العمل ام لا لان الشارع لا يحكم بخلاف الواقع ولكن الخطب في هذا اليقين فانه من اين يحصل فانظر انك الى الادلة الاصولية حتى يظهر انه مقدمات شعرية لزوم مغالطية ام مقدمات برهانية ثم ان بعض المشايخ لما راى الامر كما قلنا اما مال الى ان كلها او جلها ظنية ومع ذلك يعمل بها ولعله زعم ان الاتفاق واقع على جواز العمل بها وانت تعلم حال مثل هذا الاجماع فانظر الى ان التشبث للعمل بها في الاصول ليس الا زعم ان ادلتها برهانات قطعية واجبة الاتباع ولكن على بصيرة من امرك ما المقدرة فيقول بما هو الحق او ما هو قريب منه فاحفظه لعلمك ثم اعلم ان القواعد الكلية الاصولية لما كانت قطعية عندهم فاذا كان اندراج الاصغر تحت الاوسط بينا او قطعيا بالبرهان تكون النتيجة قطعية كاستنباط وجوب غسل جزء من الراس من القاعدة المعلومة ولما كانت اخبارنا المروية اكثرها اخبار احاد محفوفة بالقرينة عندهم صارت الاحاد عندهم ظنية الحجة ظنية السند فتكون النتيجة المستفادة من قواعد الاخبار ظنية لا محالة فقولنا هذا الماء طاهر المستنتج من قولهم كل ماء طاهر ظنى وهذا اصل السر في جعل الحجر اذا كان مخالفا للاتفاق من اصولهم فاحفظ هذا

ولا شك في ان العلم بهذا القسم يحصل للنفيه او للبعض ممن يحتاج الى الملكة فوقيتيه وعنه زكى يطمع صدق ويجب الاجتناب في الحكم بان هذا الشي الجزئي
فرد لهذا الكلي ومندرج فيه من الاعتماد على الظنون الضعيفة والاشتبه من الهوى النفساني وينبغي ان يجتهد نفسه في الاستعانة بمجالسة
العلماء ومذاكرتهم ومشاورتهم ومراجعة استفادة لطمعه بحيث يحصل له الجزم فيه بعدم احتجاجه في الاغلب والا فلا يعتمد على الشفاء
في الاحكام التي من هذا القبيل وربما قيل بجواز الاعتماد على اجتهاد وعدالة من حيث حجية بذلك وهو محل تأمل مع عدم حصول الجزم من شهادة
بانتفاء القرائن فان قلت اعتبار هذا الشرط يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد في الثاني بالطريق كذا المقدم اما بيان الملازمة فلان الملكة
المذكورة امر غير منضبط لانه لا يكاد يتفق اثنان فيها لاختلاف الطبائع غاية الاختلاف فلعل مع مهما تيسر بعض ممكن ان يتوهم من اهل
المرتبة مجتهدون من هو دونها فلا يمكن تحصيل العلم باجتهاد احد واما بطلان التالي فلانه لا يتم التكاليف في مثل هذا الزمان بدون العلم
بالاجتهاد او بعين المجتهد لا يجوز له العمل
باجتهاد انه فلا يجوز لغيره العمل بقوله لما
مر من الادلة على اعتبار كل شرط من الشرائط
المذكورة للعمل بالاحكام الشرعية ولهذا
اعتبار هذا الشرط يستلزم عدم وجوب
الاجتهاد كفاية وان التالي باطل اما الملازمة
ان هذه الملكة امر موهوب من الله تعالى
لا يمكن اكتسابه وانما يمكن تقويته في المحل
بالكسب فاذا عدم جاز ان لا يمكنهم تحصيل
مسائل المطالب الشرعية النظرية في الجملة وان
حصلوا الظاهر في تحصيلها بل الشاهد
يشاهد ان لا يمكنهم الا تحصيل قليل من النظريات
بعد الكمال التام والسعي البليغ فعلى هذه
الملكة مما لا يحقق لها في اكثر الناس لم يكن
الاجتهاد واجبا عليهم والا لزم التكليف
بالاطاق واما بطلان التالي فلانهم
بين قائل بوجوب العيني كما نقل الشهيد
في الذكرى عن قدماء اصحابنا وفقهاء
حلب وبين قائل بوجوب الكفائي في جميع
خواص الواجب الكفائي اثم الكل بتركه
لا يقال الاجتهاد ليس واجبا كفائيا
بالنسبة الى كل المكلفين بل بالنسبة الى صاحب
الملكة فقط فعلى تقدير انتفائها لا يلزم الاثم
على صاحب الملكة المذكورة لانا نقول شرط
التكليف علم المكلف قبل الاجتهاد لا
يتميز صاحب الملكة من غيره فلا يعلم احد انه
مكلف بالاجتهاد لعدم علمه بانه صاحب
الملكة وايضا يلزم ان لا يتم حجة العين وانه
معقول كما ترجوا به في تحقيق الواجب الكفائي

قلنا فان لم يصح جوابه بعد كلام عليهم فتامل ويجري بمثل هذا الكلام اذا عرفت هذا ظهر ان الشان
انا بتقبل الصحة بانه يحتاج الى الملكة من السائل بحث نقول بل ايضا ما لا دوم علينا ان نبين نحن نجيز
تلك القواعد حتى نقول ايضا بلزوم تحصيل تلك الملكة ولم نبين بعد **قوله** ره ولا شك ان العلم
اه قيل اي اذا قال الحنفي انه قد وقع في الشرع انه لا يقتص فيها السلمون كلهم محتاجون اليها ولا
مدرك لها الا المصالح المرسلة وهي انه قد تترس الكفار المحاربون باسارى من المسلمين ونعلم
قطعا انا لو لم نرمهم لغلبوا اهل الاسلام وقتلوا جميعهم فهل نرميهم لان المصلحة تقتضيه
هو ان نحفظ الاسلام واهل بغض الشارع ام نتركهم حتى يقتل الكل ثم بقتل هولاء ايضا فما
هو جوابك فيه وجوابنا والحل ان المسئلة لا تخلو اما ان تكون منصوصة او لا فالحكم الاول ظاهر
وكذا الثانية لان الائمة اظهروه وتوضيح الحرفين المسئلة الاولى اذا لم يكن دخل الماء في الحدث
ظاهرا فتوقف في الافتاء وفتحا طلق العمل او نقول لم يبعد من استعمال مثل هذا الماء من يكن
نعلم نجاسته فهو طاهر وعلى ما ذكرنا فتح جميع ما ذكره المصنف وما سنذكره وهي الكلام فتامل فيه
قوله ره فان الملكة المذكورة اه قد عرفت ان تلك الملكة امر واحد لا تقبل منه ومقيدة بشدة وتضعف
فكل انسان اذا راجع نفسه يجد حصول حاله وعدمه ويدل عليه انها ما هو الجزئي والعز يعلم بحصولها
من آثارها وهي الاستنباط واختلاف الفقهاء في سرعة الاستنباط وبطئه وفي اصابة الحق
وعدمها لا دخل لها في الملكة وعرفت ان المجتهدين المطلقين لا اختلاف بينهما زيادة ونقصا
وشدة وضعفا وانما الاختلاف بينهما في التهذيب والبطوء والاستفادة وعدمها **قوله** ره ان هذه
الملكة امر موهوب من الله تعالى اه قد عرفت ان حصول العلوم المتعلقة بعد انتفاء تلك الملكة
على المادة القابلة يفيض عليها تحصيلها لتحصيل العلم لما مدخل فيها ثم بعض الموارد يجب
لا استعداد له لهذا الفيض كما اشرنا اليه انفا ثم المكلف اما ان يعلم انه ممن لا استعداد له بحسب
الفطرة واما ان يعلم استعداده واما ان يكون مجهول الحال والتكليف يتعلق بالاول دونا
يتعلق بالاخيرين ظاهرا ثم بعد الاكتساب كل من حصلت له يعلم انه في الواقع مكلف به ومن لم

وايضا هذا الجواب خلاف ما صرح به من انه تم الكل بترك الاجتهاد والجواب الحق عن كلا الشقين انا نمنع اعتبار الملكة المذكورة في مطلق
المجتهد بل اعتبرناها في المجتهد المطلق لما عرفت ان العلم بمعاني الادلة الشرعية الناشئ من الظاهرة ومنها بلا معارض يحتاج الى الملكة
والاحتياج اليها انما هو لاجل العلم بحكم الترجيح او اللوازم الغير البينة او الخروجات الغير البينة الاندراج تحت القواعد الكلية ونحوه من المشتقات
ان اراد المعترض بالاستغناء عن الملكة الاستغناء في القسم الاول فمسلم الوفاق وان اراد الاستغناء في هذه الاقسام الاخر فلا نسلم اما ان اراد عدم
الاحتياج الى استعلام هذه الاقسام او اراد عدم الاحتياج في استعلام هذه الاقسام الى الملكة المذكورة فان اراد الاول فبطلانه ظاهر فانه
كثيرا ما يقع الاحتياج الى العلم بحال هذه الاقسام مثلا ربما يحتاج الى ان نعلم ان صفق الكر من الماء كل منهما يخرج طهارته بزوجها اولا
وهذا العلم لا يحصل الا بان نعلم الحال هو مندرج في الموارد او لم يبلغ الماء كرا لم يحصل خبثا اولا وهو يحتاج الى الملكة المذكورة وكذا يحتاج الى ان
نعلم ان الخارج متى كان وطريقه متى لا
يبدو منع الانسان المعتصم فقد دخل المطهر
الى العامل هو داخل في المنطوق المحتج
اولا وكذا يحتاج الى ان نعلم حال الذي
العصبي بحكم العلوم في اوله الوقت
اولا اوان القول ببطلانها يتوقف
على اتمام الدليل الدال على ان الامر بالشيء
يستلزم النهي عن الضد الخاص والقول
بصحتها يتوقف على القدح في الدليل المذكور
وكلاهما لا يتم بدون الملكة ومثل هذه
المسائل المحتاج اليها اكثر من ان يحصى
وان اراد الثاني فنا ومع هذه الاحتياج لا شك
مثل هذه المسائل الى الملكة المذكورة فبحاصله
من اهل الدينيات لانا لا نعني بالملكة الا
قوة بها يتمكن من ترجيح احد طرفي هذه المسائل
الا ان الملكة المذكورة فبطلانه من حيث انه
لا يحصل العلم بالنفي والاثبات في هذه
المسائل الا بالملكة فعلم ان القابل على
هذه الاقسام شبهة وفيها بل الامر المحقق
وتفصيل الجواب عن الاعتراض الاول انه يستلزم
استلزام اعتبار الملكة المذكورة في
المطلق عدم العلم بوجود المجتهد انا في
العلم بالاحكام التي هي من قبيل القسم الاول
من القسمين المذكورين فقط لانا لم نعتبرها
فيه واما في القسم الثاني فلان الاطلاع
على هذه الملكة التي يختلف حالها في الاشخاص
بالنسبة الى الغير يمكن بالمعاشرة ومطالعة الحال
وشهادة العدلين المطلقين على قوله
نصب نفسه لمنصب الفتوى بحيث يطلق
كثيرا على الاقبال وبمعرفة جماعة الخبرة على
ترجيحاته من هو معلوم انه صاحب الملكة

يحصل له بكشف ذلك من عدم تعلق التكليف به واقعا ولكن لو نركوا جميعا التحصيل اثم الكل
لعصيانهم **قوله** ره بين قائل اه لم يقل احد بوجوب تحصيل الملكة على كل المكلفين لاجتهاد او الاكتفاء
لان القائلين بالوجوب العيني يقولون بوجوب احد الامرين احدهما تحصيل قوة بها يقتدر
على معرفة مسائل الاجماع والعلماء ومعرفة ظواهر النصوص ومعرفة ان الاصل في المنافع الاباحة وفي
المضار الحرمة فيعملون بمقتضى النص وثانيهما الملكة المذكورة ويوجبون على كل واحد على من هو
اهل له واما القائلون بالكفاية فيقولون بوجوب تحصيلها على قسمين من المكلف كما قلنا **قوله**
ره لانا نقول شرط التكليف علم المكلف اه من قال بوجوب تحصيلها يقول العلم الشارع انه
اوجب عليهم تحصيلها وتحصيل ما يتوقف عليه وبعد تحصيله يجد من نفسه من حصلت له انه صاحب
ملكة يحصل له الاستنباط ويعلم غيره من استنباطه انه ذو ملكة وان لم يكن ذلك الغير ذو ملكة
فانا نعلم من بعض ملازمات جالينوس انه ذو ملكة في الطب وان لم يكن طبيبا ومن لم يحصل له تلك
الملكة بذلك التحصيل بما قلنا فتوضيح متقيم لما سبق لنا الصحة **قوله** ره بل اعتبرناها في
المجتهد المطلق اه قد عرفت ان المتجزي ايضا ذو ملكة بحيث كاملة لمحل الصحة فرض النزاع في
الكلام في المطلق **قوله** ره انما هو لاجل العلم اه قد عرفت ان اللازم او الجزئي قد يكون بينا عند
الملكة ما ليلا والنافعة وبعضها خفية يحتاج فيهما في الاستنباط منها الى الملكة
قوله ره فان اراد المعترض اه المعترض وان لم يدع الاستغناء ولكنه يلازم لما يليلوا المقر عادة
باثبات الاحتياج وقد مر بطلان الاحتياج **قوله** ره يحتج خلق كثير نعم اذا كان فيهم من يعرف
المجتهد من غيره ولم يمكن لهم مانع من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر **قوله** ره ويعرضه جماعة اه
قد قلنا ان يعرف من نفسه انه ذو ملكة ويجزيه بعد غيره وان لم يكن ذا الملكة بل يكفيه شهادة من مارس
كتب الفقه وفهمها **قوله** ره وجوابه اه اقول قال الفاضل المحقق المدقق ومعنى الذين والدنيا
في كتاب لسان الخواص بعد ما ذكر جملة من تعريفات الحاضرة والعاشرة والمراد منه كرهة الحدة
تبين ان المعتبر في اصل المسائل من لم يعتبر هو الظن حتى ان من لم يأخذ لفظ الظن في تعريفه

٣

وبعد ذلك كما يجيء ان شاء الله تعالى في مسئلة التجزي وبعدم انضباط الملكة المذكورة بمعنى ان لها مراتب مختلفة لا يوجب عدم العلم بها الا
المراد بها ما لم تتمكن بها من رد الفروع الى الاصول يجب ان لا يمنع الغلط منه غالبا ولها مراتب كثيرة التصعب بكل منها من يتعلق به حكما
المجتهد بعد الامر من الثاني انها مع الملازمة والبيان الذي ذكر لم يكن ما لا يتم الا به نفي الوجوب الكفائي عن مطلق الاجتهاد في نفس
مراد عدم اعتبار الملكة المذكورة في العلم بالاحكام التي هي من قبيل القسم الاول من القسمين المذكورين انفا فان قلت هل الاجتهاد في الاحكام
التي هي من قبيل القسم الثاني واجب ايضا كفائيا قلت يمكن ان يقال انه واجب الكفائي بالنسبة الى تحصيل الملكة في شرط التكليف على المكلف
وقبل الاجتهاد لا يجب على صاحب الملكة من غير تأمل قلت قبل الاجتهاد في القسم الثاني من الاحكام وبعد الاجتهاد في القسم الاول يجب على صاحب
الملكة من غير باحدى الطرق المذكورة سابقا ولا يلزم تأثيم غير المعين لان علم اليقين قبل الاجتهاد في القسم الاول من الاحكام شديد

احد ما يجري مجراه من الاستنباط او الترجيح بعضها اولى لعل هذا الابدان يقولوا لا بد لا اثبات
في الفقه قياس لانه هو مشتمل على الظن مثلا في انا اسلمنا جواز الراوي … وقد منه الواجب وان كان
قطعيا باعتبار انه يعتقد منه لعل الوجه ولكن وجوب غسل الوجه ظني وهذا كما ترى ويعني لو
يخرج كل الكان من هذا القبيل من الفقه اصطلاحا ولا اشكال فيه ولكن كان بعيد وان امثال
هذه من المسائل يتكلمون فيها وعلمها وعلى هذا التقدير اي كون جميع مسائل الاجتهاد
ظنية يمكن ان يكون ترجيح ما يستنبط من القواعد على ما يفهم من الاخبار لكون الظن بالاول
ارجح وهذا ما وعدناك انفا **قوله** ثم راجع الى النزاع لفظي يمكن ان يكون اشارة الى ان ما …
قطعا ليس الا ما … علي ان الظن ما يقابل اليقين وقد ذكرنا من … الزهادية
الاجرا … ما يؤيد ذلك فتذكر **قوله** وثانيا انما اوله محقق الفاضل المحقق في الكتاب المذكور
ما يقوله الاخباريون والمجتهدون مما ذكره بطوله لما فيه من الفوائد الكثيرة والتحقيقات
الانيقة وان كان بعض ما ذكره مخالفا لرأي الفاضل صاحب الفوائد قال ثم بعد ما ذكر ان
اتباع الظن مذموم فان قلت لعل الظن المنهي عن اتباعه لا يشمل هذا الراجح المعتبر في الاجتهاد
لا طلاق الظن على الراجح وعلى ما يحصل من غير امارة كالاستفتاء والمبدأ وكذا العلم المأمور بطلبه
لا يختص بالجزم بل يشمل الظن الراجح خصوصا المتاخم للجزم ولا سيما الحاصل من تتبع المدارك
المعلومة الحجية ومع يمكن ان يرجع الخلاف في هذا المقام حقيقة الى اللفظ ويرتفع النزاع
مع العامة من اتباع الظنون الحاصلة من امثال القياس والاستحسان والمصالح المرسلة ونحو
ما … في اهل الاجتهاد من الخاصة مع طريقة … من اهل العلم قلنا هذا الترجيح ظاهر الفساد
فان من تتبع الحقائق العرفية والشرعية المضبوطة عند محقق علماء العربية والاصول …
في وجوه المحاورات والمخاطبات العلمية ثم انصف من نفسه علم ان العقلاء العلماء لم يكن
ان يتشاجروا من قديم الايام فيما كان نزاعهم فيه لفظيا لا طائل تحته فان قلت جواز اتباع الظن
والاجتهاد في بعض المواضع منه … وثبات الدين كما في جهة القبلة ونحو المتلفات واروش

الى تفصيلهم من ترك الاجتهاد بالكلية
وبعد تحقيق اليقين لو لم يقصر ان ترك
المقصر من خالف ويشتهر بينهم انما هو في
الكل بعدم الاجتهاد بالكلية فتأمل وقال
مولانا محمد امين الاسترابادي الذي …
من الزمان انا اثبت ان طلب العلم … على
كل حال … وكل وقت بقدر ما يحتاج
اليه في ذلك الوقت ولا يجب كفاية طلب
العلم بكل ما يحتاج اليه الامة كما قاله العامة
لانه غير منضبط بالنسبة الى الرعية … وكيف
غير المنضبط كما اكثر الفروع في الاصول
بعث علماء العامة … من الروايات
ان علم الرعية بحجية … المحال الا …
وهم وتنبيه فقد بالغ المدقق مولانا محمد
امين الاسترابادي في انكار الاجتهاد وقال
ان المجتهد فيه لا يكون الا ظنيا واحكامنا
كلها قطعية لما مر من ان القرآن والسنة
النبوية لا يجوز العمل بها الا بعد تحقق …
بوافقتها في كلام العترة الطاهرة واخبار
العترة كلها قطعية لما مر من الوجوه وفي
جوابه اولا ان اشتراط كون المجتهد فيه
ظنيا ليس الا في كلام العامة والعلامة و
قليل من اصحابنا والاكثر منهم لم يذكر الظن
في تعريف الاجتهاد … قطعية الاحكام لا
ينافي صحة الاجتهاد مع انه في الحقيقة
راجع الى النزاع لفظي وثانيا ان الاحكام
قطعية … صدورا … كلها … عن المعصوم
… الكلام … وبعد التسليم لا
قطعية الحكم بل … والاخبار على
جميع ما … سهم القطع وصونه
غاية الظهور وايضا … اكثر …

٣

٣

نقدس الله ارواحهم بانهم كانوا يفتون بمجرد ارائهم من غير دليل وان قلنا عرفنا ان كثيرا ما من الاحكام من قبيل اللوازم الغير البينة الا بالتأمل
والدليل من قبيل الجزئيات والافراد الغير البينة الفردية ونحو ذلك ولما كان العلم باندراج هذه الفروع في اصولها يحتاج الى الطبيعة
والعادة … في غير نفاذه تحصل للبعض دون البعض لا يحسن ان لا يحصل له الظن على من حصلت فيه بانه افتى في الحكم الذي افتى من غير دليل من

195

الجنايات قلنا ان اهل العلم يفرقون بين نفس الحكم ومحله فيقولون ان الاجتهاد في محال الاحكام
مرخص فيه اتفاقا وانما المتنازع فيه بيننا وبين اهل الاجتهاد هو الاجتهاد في نفس
الاحكام واصل مسائلها وايضا حصول الظن في تلك المحال مشابه لحصول العلم بجواز العمل
بلا خلاف فينقطع العمل على طبق العلم ايضا وان توسط الظن وما نحن فيه من اجزاء نظيره في … الظن
الحاصل بالاجتهاد والاشتهار ان ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم ومنا علم العلامة الحلي في النهاية
عد الفقه من العلوم مع كون مسائله اجتهادية … على … ان الظنون بعد بذل المجهود في
الطلب معلوم جواز العمل به باشال الدلائل … فقد … فان قلت وكيف يتحقق … الكلي
حصول العلم بالاحكام والاستغناء عن الظن خصوصا في زمن الغيبة الكبرى وسقط … من …
المعصوم والتابع … واحصار مدارك الاحكام في هذه الازمان فانا … في … الا …
لنا بالنسبة الى اكثر الاحكام الا الظن وان بذلنا جهدنا في التتبع والنظر والتأمل قلنا العلم
قلنا انكار تحصيل العلم بالاحكام في هذه الازمان من هذه المدارك وكما هو مقتضى اهل العلم
بنيه على بنيه مقدمة هي ان العلم بالواقع بينها لما ليس من … وثبات الدين ولا اجماعا
ما لا نطوع فيه بل العلم … عمل ينبغي العمل في الكل … على الحقيقة وان كان نحكم الله في الواقع على
خلاف … ان … الا … قبل … في الوضوء لمصلحة الغير او نحوها
وعلمنا به لكنا عالمين بالعلم بلا شك وان كنا عرفنا ان الحكم الواقعي في تلك المسألة … فاذا
كان علمنا بهذا الذي وصل الينا وجوب الاخذ به ويعبر عنه الاسناد دام ظله في حواشي العدة
بالحكم الواصل على طبق العلم … علينا بالحكم الواقعي … اعلمنا في صورة جهلنا بالواقعي
مع احتمال المطابقة الوصل لم يكون على طبق العلم ايضا طريقيا ولكن … على هذا كل ان عادنا
العمل ان القطعية كلها يلزم ان يتعين العمل بالواصل وهو مشكل … ويكون … بل يكون العكس
ارجح للاصالة الدالة … على هذا اليقين العلم بان بعض الاحكام الواقعية ونحو بعض
المكلفين يمكن ان يتغير في بعض الاوقات لبعض المصالح ويعرف … الخصوصية … الا

اما الذين المعصومين من الخطأ والكذب الذين امرنا باتباعهم مطلقا فقد صدر امرهم
وحفظنا على خلاف ما امرهم من الحكم علينا انه وحفظنا تغيير في ذلك الوقت فلا مرجح يعلمنا
انه كان وحفظنا لحكم في غير ذلك الوقت في الواقع فتعين الاجتناب عنه والاخذ بهذا الواصل
فان قيل اذا كان كذلك يلزم ان يترك الخبر الجامع لشروط العمل المستلزم العلم بالحكم الواصل ظاهر
القرآن المخالف له المعلوم بالحكم الواقعي مع انه ذهب الطائفة قد صرح في علم الاصول بعدم
صلاحيته لتخصيص عموم ظاهر القرآن فضلا عن تركه به فنقول وجوب العمل بظاهر القرآن قد
كان من ضروريات الدين ولكنه لا يستلزم العلم بالحكم الواقعي بل الواقعي انما يعلم من خلال ثابت
عن اهل الخلاف المعلوم بقائه حكما ولعل العلم منصوص كذلك في الاحكام يكون مختصا بما هو حكم
دون الوجه راجعا العمل بالخبر الجامع للشروط وان كان امرا ثابتا واجبا لكنه ليس مطلقا بل
اذا لم يكن له معارض اقوى مع انه يمكن ان يقال بعدم العلم بالمعارض هو من الشروط بل جميع
بهذا المتعارض
كلها اليه عند التحقيق وما اشتمل الفرض على خلافه فلم يتحقق على هذا الفرض معارضة بين الواقعي
والواصلي وقد كان الكلام فيهما اذا تمهدت هذه المقدمة واتضح الفرق بين الواقعي والواصلي
وتبين ان العلم المطلوب لاهل النشأة العملية هو العلم بالحكم الواصلي سواء كان مطابقا للواقعي ام لا
فاعلم انهم مطبقون على ان المكلفين بعد النبي صلى الله عليه وآله مأمورون باتباع الكتاب واتباع عترته
لتواتره وصحته بل انه يعتقدون انه لعلمنا بهم لئلا يضل من تمسك بهما متواترا معنويا حقوا انه لا
منكر له من المخالفين ايضا وان كان بين رواياتها اختلاف لفظي غير مؤثر في المعنى فلهذا لا يكون
عذر لنا الآن في تحصيل العلم بطريق العمل بعد كتاب الله تعالى الا الاخبار المروية عن اهل البيت عليهم
ويقال لهم بهذا الاعتبار الاخباريون ثم اتفقوا على ان ظاهر الكتاب لمعلوم الظهور الغير المحتاج
الى بيان عليه العقل اذا لم يكن له معارض يجب العمل به بدون احتياج الظن بان ما هو مدلول
هذا الظاهر هو الحكم الواقعي او غيره واذا وجد له معارض فان كان من جنس الكتاب او الاخبار القوية اليها
فلا يلتفت اليه اصلا واما ان كان من الكتاب ايضا ولم يمكن الجمع بوجه ولم يعرف التقدم والتأخر

الزوال

الزوال فيجب التوقف فيه والرجوع الى هذه الاخبار المأثورة المشار اليها لانه اذا لم يوجد الحكم في
ظاهر الكتاب اصلا واما ان كان من الاخبار المذكورة فان كان خبرا متواترا قابل التأويل يعلم صدوره
من المعصوم بالتواتر وما في حكمه كاجماع الطائفة المحقة الدال على وجود مثل هذا الخبر المخصص
او يدل على الوجه الصحيح ظاهره وان كان من اخبار الآحاد فان كان جامعا للشروط وجوب العمل
به لولا هذا الظاهر فلا يعتبر لمعارضته كما مر ثم قال قده واما بالنسبة الى آثار اهل البيت المقررة
بالكتاب في عصر النبي صلى الله عليه وآله الموافقة لاثار ومحكمات الكتاب فسلكهم ان يعملوا بمضمون ظاهر
اخبارهم بدا او الذين خواص الطائفة المحقة من شيعتهم مضبوطة في اصولهم مرتبة في مصنفاتهم
معمول بها بينهم من عصرهم الى زماننا لحصول العلم لهم من انضمام تتبع الاحوال والاوضاع والقرائن
والامارات الدالة على ان تمسكهم الى آخر الزمان بان المكلفين في زمن الغيبة مهديون بهذه الانواع
ويجوز لهم الاخذ بظواهرها بل يتعين فيما لم يكن على خلافه دليل قطعي او معارض من الكتاب
ثم قال قدس سره فان قلت سلمنا ان محل الفقه ما من الاخبار يعين على حقيقة العلم لهم بجواز الاخذ
بظواهرها وصل اليهم من شيوخهم من هذه الاخبار فيجوز ان يكون حصول هذا العلم مختصا بهم
لقرب زمانهم من زمان ظهور ائمتهم ع واما انه كيف يحصل هذا العلم لنا في هذه الازمان قلنا
فاجاب بالادلة المبنية للقطع بجواز العمل باخبار الآحاد المروية في كتب الحديث المشهورة ثم
قال ان هذه العلوم الحاصلة لنا بالتتبع مع ما انضم اليها بالضرورة الدينية من عدم جواز ترك
مؤمن في عصر لم يظهر امامه ولم يعمل بما كلف به فيلزم القطع الذي لا يمكن القدح فيه بالشبهات بانه اذا اوصل
الينا من ثقة في الذين يحتاطون من القول بغير علم بعده ومن رواة احاديثهم ع شيء من تلك العلوم
يجوز لنا الاخذ به وان كان خاليا من ذكر السند بل من ذكر المعصوم ع ايضا خاصا او عاما
فلو ذكر لنا مع ذلك شيئا منها ايضا فهو افضل فكيف اذا وصل الينا هذه العلوم من المشايخ
العظام المجتهدين كالشيخ العلامة المنتسبين لاحوالهم على فضلهم وديانتهم وقد جمعوا كتبا اخذها المصنفون
الاصول الاربعة المشهورة وكانوا اجل الفقهاء والنبلاء البالغين على الهدى والسداد صحيح الذي به عليهم

الجامع لنهج البلاغة وامثالهم رضوان الله عليهم وشكر الله مساعيهم وبعد ثبت بذلك معرفتنا
بجواز العمل بما في كتبهم وتصنيفاتهم العلوم واسنادها اليهم بالتواتر ونحوه ثم كيف لا وكان الكافي
من مشاهير كتب المشايخ واقدمهم زمانا واورعهم في الدين وافقههم واتقنهم في مراتب العرفان
واليقين باتفاق جميع الطائفة بل باجماع العامة والخاصة كالشيخ الجليل ثقة الاسلام رئيس
خواص الامام ابي جعفر محمد بن يعقوب الرازي الكليني قدس الله روحه ونور ضريحه فانه اعترف
بفضله الموافق والمخالف والمنصف والمعاند حتى ان زيارة قبره في باب الجسر ببغداد من المحا
المعاندين ايضا والاستمداد بركته والتضرع عنده مشكور والتبرك عنه لتبع المشايخ مستمر الاكابر
يكون لنا كتاب الكافي الذي نقل عن اذكياء الفضلاء انه لم يصنف في الاسلام كتاب يوازيه او
يدانيه فان اشتباهه بالرتبة والسناد يزيد الاحكام والاتقان من سائر النصاب يقع عند اللبيب
الفطن كاشتباه الشمس من سائر النجوم حتى انه مع ظهور جلالة شانه عن ان يكتب لطراوة نفسه
خصوصا انما يرجع الى تحسين نفسه وصفه وخطبته بانه كتاب يجمع فيه من جميع فنون علم الدين
ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل بالآثار الصحيحة عن الصادقين
والسنن القائمة التي عليها العمل وبها يؤدى فرض الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله الى ان قال
يجب لمن تأمل في هذا الكلام وفي سائر خطبته وانصف من نفسه ودفع الاعتساف طالبا
الحق عن تعصب وعلم منه بل يعرف من شانه انه مختلف ... سائر اجمعه فيما هو بصدد الارشاد و
ايجاب الذين بدؤوا من الغيبة الكبرى مع احتمال كونه مأمورا من الناحية المقدسة لاخذ الاحاديث
هذا فانه من العلوم المشهورة انه كان تصنيفه ببغداد في مدة عشرين سنة وزمان الغيبة الصغرى
وعدم انقطاع السفراء فانه اعلى الله شانه مات في سنة ثمان او تسع وعشرين وثلثمائة
وفات ابو الحسن علي بن محمد السمري ثقة احد الثقات الاثنا ... وخاتم المنصوص عليهم من السفراء
القاصمة ... بعضهم في شرح البال ... اصل التواريخ سنة تناثر النجوم باعتبار اتحاد
الاكابر والاجلاء فانه في تلك السنة ارتحل ايضا علي بن الحسين بن موسى القمي والد الصدوق

وجهابذة

رحمهما الله صاحب المعروف في التوقيع من الناحية المقدسة وهو ممن نال اجله ايضا من انقضاض
الكواكب الكبار بعقب الشهور من احكام النجوم والمسطور من جملة الملاحم الماثورة والحادثة كما
قدس سره في جميع مدة عمره معاصر السفراء رحمهم الله وايضا في زمان الغيبة الصغرى انه لم يكن عمره
زائدا على اربع وسبعين ولا يمكن ان يكون ممن ادرك زمان ظهور الصاحب بل ايام العسكري مع
بعد كل البعد ان لا يباشر السفراء ولا يخالطهم مع ... المجاورة مع كونه في تلك المرتبة في الفضل
والورع والاهتمام في امور الدين بل لا يبعد ان لا يعرض بتوسطهم حاله ويتشرف من الناحية المقدسة
ولم يحصل الاذن منها في هذا المطلب الجليل فانه ليس بامر سهل بل هو من جلائل اسباب انتظام الشرع
وطريقتهم واذا لاحظتهم في نفسه ومن تهذيبهم المهمات ما كان شائعا لا يعدل عن الاصول الاربعمائة
المشهورة وعن غيرها من الكتب المعول عليها بين اصحابهم وذكر ابن الاثير من المخالفين جامع الاصول
في تصنيفه قدس سره انه مجدد مذهب اهل البيت عليهم السلام في راس المائة الثالثة بعد ما ذكر ان
علي بن موسى الرضا عليه السلام هو المجدد لهذا المذهب في راس المائة الثانية وذلك لما رواه عن النبي
من وجوب بعوث مجدد الدين في راس كل مائة فقد تقرر وعلم ايضا مما صرح قدس سره في هذا الكتاب
الكلام بانما ذكر في كتابه هذا هو من الآثار الصحيحة عن الصادقين التي بالعمل بها يؤدي فرض
الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله عدم الاحتياج فيها الى الفحص والتفتيش عن احوال رجال الاسناد وانه
فضل لمن يكون على سبيل التبرك بذكر المشايخ او لدفع طعن المخالفين ان كتب احاديثهم من ينقص
كما بل وانه حريص مع وقوفه على حقيقة حال الاحاديث المشهورة فيه من الدالة فان تلك المحكمة الى المحال في
صورة تعارض الروايات قلنا قد مرت الاشارة الى انه طريق الترجيح ايضا بينها في هذا مستفاد
منها ايضا بدون احتياج الى الخارج كما يرجع من لفظ ما يكتفي به المتعلم من خطبة الكافي وانه لا
والاوسع الاحد بكل ... الكلمة منها من باب التسليم لا من باب اتباع الظن مثلا من باب الاستحسان
بميل النفس والهوى ولا من ان يكون الاخذ باحدهما اسهل وانشا لذلك فان تلك هذه كلها اشارة
رجال من يكثر الرجوع الى تلك الاصول والاستفادة منها فكيف حال من لا يكثر ذلك كالعامة وقليل

١٩١

مثلا دينا يتوهم ان القول بوجوب القصد بالبسملة الى سورة معينة في الصلوة من قبيل الحكم الشرعي من غير دليل اذ لا نص يدل على ذلك الوجه
وهو باطل لان قائله يقول انه قد ورد النصوص بوجوب قراءة سورة كاملة ولا يتحقق السورة الكاملة الا مع القصد المذكور لان البسملة لما
كانت مشتركة لا تصير جزءا الا بالقصد والعزم ان فتاوى الفقهاء كلها اجتهاد اجمالي الحدس من الادلة التي هي لحجية الاتباع عندهم ولا اقوال

بعلم كل عاقل يصل اليه معنى بخطاب العلوم ومسائل المحتاج اليها فعل من لم يصل اليه ذلك فيكون
انه مطلوب به هذا انما يحصل له من استفادته من العلماء الموثوق بهم فيعلم بوجوب الرجوع اليهم
فيما يحتاج اليه بعمل نفسه او لطريق سلوكه مع عجزه كما في صورة الشارع ومعلوم ايضا انه
لا يحصل به هذا العالم عن عجزه وكذا الموثوق به عن عجزه الا بعض من التفتيش والتتبع فيجد بعض فضل
ذلك لعجزه اذا رجع الى العالم في مثل مسئلة يعلم انه يلزم عليه الاخذ بقوله بعد حصول العلم ايضا
واما سبيل العالم بالنسبة اليه فيلزم ان يكون عمله بحسب ما حصل من الاخبار والآثار وينبغي اليه الرجوع
لفقهائها ومظاهرهم بها لعنوان الاخبار والاعلام دون الاجتهاد والالزام لئلا يجري الآثار
والقضاء المعلوم انهما لا تجوزان الا للعالم بالاحكام الواقعية انتهى كلامه رفع مقامه
قوله ره مثلا دينا يتوهم آه اقول ان هذا الفاضل التوني قدس سره يقول ان بعض الفقهاء
بعينه في الافتاء والعمل بما ليس عليه دليل واضح ولا نص الشارع وكانه لا يقول مكرر اس
القول بوجوبه او التتبع هو الكاشف لحاله الحق واما المثال الذي ذكره فيه ان النصوص
دلت على وجوب قراءة سورة كاملة ولا ريب لاحد في ان النائم او الغافل وبعض العجم
العجم لو فرض تكلمه او قرأ سورة الاخلاص مثلا مع البسملة بلا قصد من انه قرأ هذه السورة
مع عدم القصد اليها الا الى السورة مطلقا ولا الى هذه السورة بعينها فضلا عن البسملة
وليس لاحد ان يدعي ان السورة الكاملة مع عدم وجوب الشرع بصورة قصد الاملاء قبلها
كونها جزء انها اذ لا دليل على ذلك ولو كان هناك دليل لا يكون الحكم خفيا عن ظاهر كما
هو الظاهر من المحقق لما السورة عبارة من كلمات مخصوصة باسلوب مخصوص يخرج انضمام
البعض منها الى البعض الآخر الكلام المشترك او الكلمة المشتركة الواقعين فيها من الاشتراك
ويصيرها مخصوصين وليس في القصد مدخل في التخصيص في اكثر الآيات والكلمات المشتركة
ولو سلم ان له مدخلا فيه ولو بالعلية التامة فلا مانع من تمام جزئه مقامه وبهذه العلية
وهو الانضمام الذي قلنا بعد الذي ولعل الشرعي لم يقصد لا يكون مثلا ما لم يكن معلوما

... الاصول ابنا قلنا لا شك انا اذا علمنا ان هذا الحكم يتعلق بهذا الكلي يحصل لنا
العلم بان ذلك الحكم يتعلق بذلك النوع الخاص فان قال ان مراده بالفرد لا بد ان يكون قطعيا يتحقق بعين الحكم عن ان الفقهاء يحكمون بالمطلق
بعد الظنون قلنا الذي ذكره الفقهاء الحكم على الاشياء بالادلة الظنية التي صح

تثبت حجيتها في الشرع ولا يعلم من ذلك انهم كانوا يكتفون في ... الظن ...
ليس من ادلة الشرع ليس بالعمق المتعارف ... لا يحتمل كونه من جنس الادلة ... المرتضوية كتاب القدر يعتبر كون الاجتهاد مبنا مما ثبت

بالطلاق هذا حال هذا المثال وامثاله الكثيرة هذا التتبع **قوله** ره تثبت حجيتها في الشرع آه هذا
هو محل النزاع اذ القواعد الاصولية التي هي اساس الاحكام الفرعية تثبت عندنا ما ليس لها
في القرآن والحديث عين ولا اثر وانهم يبحثون في الاصول القطع وعند الاستدلال بشيء
باصولهم من حيث العنكبوت والحق ان استنباط حكم شرعي من اصل يعمل عليه لا بد الشارع
طريقه مع ورود النظر بحيث لا يظهر لنا الغلط او الخطاء الشارع سلوكه مما لا ينبغي النزاع فيه
لاحد من الطلبة فضلا عن المحصلين المحققين سواء سمى هذا الاستنباط اجتهادا ام لا انما
النزاع في التأويل والاجتهاد الذي من مثل هذا ينبغي النظر في مواضع الاستدلال العقلية
عليه الحال حال المنتظر ولا يتبع الهوى **قوله** ره مع انه يمكن الاستدلال آه ان كان نظره الى انه في
صورة المنع من اتباع هذا الظن يبقى لكثير الوقائع معطلة من الحكم كما انه لو لم يحكم بخبر الواحد
لا يكون الامر كذلك فالحق القائل بالرأي والاستحسان يقول مثل ذلك والجواب الجواب وان
كان الى الخطاب الائمة ثم نقض من ورد المنع ان كان الى قدر ورد من الشارع فعليه البيان
قوله ره فان هذين الحديثين آه قد عرفت ما يدل عليه الحديثان ان حال الاصول والفروع فتذكر
قوله ره بل لا يخفى آه نعم لولا الملائق ولا النهي عن اتباع الظن ولكنه كثير منهم منع التخصيص
يحتاج الى التأويل **قوله** ره وهو غلط فاحش آه هذا الفاضل اجل من ان يظن به ذلك **قوله** ره
سنتذ آه لعل غرضه انكار اساس اجتهاده وانما جعل هذه الاغاليط كاشفة عن فساد الاصل
قوله ره وجوابه آه قد عرفت مرارا جواب هذا الجواب **قوله** ره من غير المخصص بالنص او وجب علينا
الفحص ولو اتفق العثور على المعارض فقد عرفت ان وجوه التراجيح المذكورة في الاخبار تثبت
محتاجا الى الملكة **قوله** ره قلت مرآه لا يخفى انه لا ينبغي النزاع في اجراء حكم الكلي على افراده
وفي ثبوت اللازم عند ثبوت الملزوم وانتفاء الملزوم عند انتفائه بعد القطع بالفردية
واللزوم والقطع بحكم الكلي وثبوت الملزوم او انتفاء اللزوم الا بدليل يخرج ابنا الفرد في
قاطع للزوم هذا اللازم انما النزاع في الافراد واللوازم الظنية ولا نعلم ان احدا من علمائنا

الراجح انشاء الله تعالى فان قلت لا يجوز العمل الا بالمدلولات الصريحة لان اللوازم والافراد الغير البينة اذا كانت ظنية فلا يجوز العمل بها للادلة
الدالة على النهي عن العمل بالظن ولزوم ما لا تعلمون فقولوا ما لا تعلمون منها واضربوا بها ... وهذا داخل فيما لا تعلمون فيجب التوقف ...
مطلقا لان الذاهب الى ... من اصحابنا ولهذا ... بعضهم بالاجماع على الخلافة الا بموت

الفضلاء من اصحابنا المعصومين على العمل بالظن الا بعد ... وبعد ثبوته عندنا به فيقع التراجيح والجرح
لا بد لان الاصحاب جوزوا التقريب على الفعل بالعلم المأخوذة منهم عليهم السلام ... لا يثبت الا بظنية
ظنية لا قاطع للعمل بها وهذا مما لا نزاع فيه واسنده الى الائمة ليس بحضرتنا اذ ربما كان مجملا
بالنوع ليس ... منهم او ... الاستفتاء والشبهة ... او نقلها لان ... ان يحققوا
من بحاصلهم ولا يقبل قولنا امامهم قوله ره غاية ما يلزم الى آخره الذي يلزم من كلامهم هو جواز العمل
بما يفهم من هذه الاحاديث ولا اختصاص له بالمدلولات الصريحة في القسم الثاني فان كان مما
يفهمه العرب الخلص بسليقتهم العربية ويفهم غير العرب بالعرف الذي ذهب سليقته او فسدت
باختلاط العجم بعد شمل الاول المعرفة وبعد عموم الثاني وجالته الاولى فلا كلام فيه وان كان مخلج
الى الملكة وان كان لا يفهم الا بتوسط مقدمات خفية يختلف فيها ما لم يفهمها المتقدمون ولا
كان في الكتاب والسنة منها اثر ولا اثر علوسل ... في الفهم والكلام في اعتبار ما يفهم
بتوسطها عند الشارع وابن كلام المصنف من اثباته قوله ره وهو قبول قول من يجوز الى آخره
بقوله من غير حجة فقوله من غير انه ... على ما قال بدليل او اراد ببيان معنى التقليد يجب
الاصل قال في المعالم والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله
فالرجوع الى الرسول صلى الله عليه وآله ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول
بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره بعد هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد
العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر قوله ره قال الشهيد الثاني ره الى آخره قال الشيخ المحقق
الشيخ سليمان قدس سره في الرسالة قال العلامة ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي
الاشبه ان يقال ان المستفتي او حد المجتهد يجوز الاستفتاء من الحاكي سواء كان من حي او
ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين فيتعين عليه كالمجتهد فانه يجب عليه العمل باقوى
الدليلين فان لم يجد فلا يجوز الا ان يجد من يحكي من الحي ولا فان وجد تعين ايضا وان لم يجد
فاما ان يجد من يحكي من الميت اولا فان وجد وجب الاخذ بقوله وان لم يجد وجب الاخذ من كتب

المجتهد

الشاهد مثل الحكم لا يتبع الحكم لبنا ... بخلاف ... والثاني لا يجوز مطلقا العنوان ... بالموت وهذا هو المشهور بين اصحابنا خصوصا
المتأخرين منهم بل لا اعلم قائلا بخلافه ممن يعتد بقوله والثالث المنع من ... الحي لا يعتد به ونقل الشهيد الاول في الذكرى القول بجواز تقليد الميت
ولم يصرح باسم قائله ونقل المحقق الشيخ علي في حواشي الشرائع عن الشيخ السعيد فخر الدين عن والده العلامة جواز تقليد الميت اذا خلا العصر من المجتهد
الحي واستبعد ... على الاستغناء بكتب المتقدمين ... المسائل الاحكام مع انتفاء المرجع وقال الفخر المحققين في كتاب ارشاد المسترشدين
وهداية الطالبين على ما نقل عنه انه قال في وجه الاقتصار على الاصول الكلامية واقتصر على هذه الاصول ولم اذكر العبادات الشرعية لان والدي
جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر قدس الله نفسه ذكر ما اجمع عليه اهل البيت وهم الائمة المعصومون صلوات الله عليهم اجمعين وما صح نقله عنهم الطريق
الذي له الى الشيخ الطوسي الشيخ ... الى الائمة بالطرق الصحيحة التي لا شك فيها لا ريب لانت والدي لما ذكر بالدلالة البينة لا يحل الاخذ ... فقد ثبت ... ما اتفقت عليه الائمة عليهم السلام الاحتجاج الى تقليد احد بعينه ... الاستفتاء ومن عمل ...

المجتهدين الماضين تابعهم قد ربما نقل مثل ذلك من الشيخ الجليل الشيخ علي بن هلال قدس سره وما
بعض المتأخرين الى عدم بطلان التقليد بموت المجتهد الذي قلده وجوزه وعدم جواز تقليد الميت
ابتداء بعد موته وهو قريب وذهب بعض العامة الى الجواز مطلقا قوله ره الثاني الى آخره قد يجاب
انه يجب تقليد الاورع الاعلم انما هو عند امكانه ومع التعذر فهو كتقليد المجتهد بن حبيب الى
ميت المقلد في تقليد من شاء قوله ره لم يكن حجيتها الى آخره حاصله انه قد يقرر ان المقدمات الحيز
ليس بينها وبين شيء يجبها لزوم مطلق فثبات المقدمات والنتائج لا يمنع حجية الاجتهاد بعد انقضائه الا
بالظن بها فيبعد انقضائها بالظنونية وبعد الموت يزول الظن فيزول الحجية وجوابه يظهر مما ذكر
الضرورة وقد استدل السيد المحقق السيد نعمة الله في بعض رسائله على جواز تقليد الميت بالادلة
عقلية ونقلية وانا اذكر امتنها في نظري فمنها ما قال عبارة الجاهل اذا كانت مطابقة
للواقع من غير تقليد المجتهد الحي ولا الميت كما سيجيء المقصد يعبد هنا قال قدس سره الرابع قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
قال التفقه شامل لرواية الحديث والاجتهاد والتقليد وحفظ العموم المرتب على الانذار لم
الا العمل بما بلغه الناقلون اليه ... سواء بقي الناقلون او ماتوا فان العمل المنقول
صاحب الوحي لا يموت بموت ناقله اقول لا نسلم ان الافتاء هو نقل علم صاحب الوحي بل
نقل المفتي ما فهم من علمه مرتبا لا يكون مطابقا للواقع ثم يرد على هذا انه كان علم المطابقة
ان كان شرطا في العمل فلا فرق بين الحي والميت والحي هو ان الاجتهاد ان كان عبارة عن بلوغ ما
دل عليه الكتاب والسنة والاجماع المستند اليهما باصل التقليد الاشياء من لا طريق له الى فهمها
هو لا نقل العلم ولا يموت بموت الناقل وان كان عبارة عن غيره فاتباع الحي فيه كالميت
لعل ما قلنا هو مراده من الاجتهاد كما يحمل اليه الدليل السادس والخامس اذا اخذ المقلد
مسائل من الفقيه الحي فكان يصلح له ذلك الفقيه مطلقا لحاله وبعد ان رأيناه فقد
حكم بشرع النص والاجماع فعمل به واستمر عليه الى بعد موت المجتهد فات ذلك الفقيه ...

۱۰۹۹

ظنه كما في ظل الجوع اذ نفاء الموضوع سيتبين الاستغنا والحاجب بعد تسليم زوال الاجتهادات والعلوم القائمة بالنفس الناطقة بعد الموت
منع خلو الحكم من السند وهل هذا الا حجة الشارع وفيما نحن فيه لا يحصل للمجتهد العلم او الظن بالحكم الشرعي من دليل القرآن به علم او ظنه
ظاهر لا يجوز العمل بذلك الحكم الذي افتى به وجوزه بعد موته ولم لا يكون لسند بذلك الحكم بالنسبة الى المقلد ظنه السابق المقرون به مع عدم
العلم بالزوال فيجوز للمقلد البقاء … من دليل ودعوى لزوم بقاء الظن للمجتهد الحي بعمل المقلد اول المسألة غايته لزوم عدم العلم بتغير اعتقاده
وتغير حاصل هنا بحسب الغرض واحتمال الظهور وخطائه الظن غير مضر كما في الحي واضعف هذه الوجوه ما قال صاحب المعالم والمجيز المذكور من المنع
كلام الاصحاب على ما حصل الشائع بين جملة لا يبعد ان ينكر ثم قال ويمكن الاحتجاج له بان التقليد بما ساغ للاجماع المنقول سابقا والمنع
للحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في محل النزاع لان نصوص حكاية الاجماع صريحة في اختصاص

الصلاة حين تحمل بالفتوى في صلاة العشاء فيكون بناء على ما قلنا صلوة المغرب بعد جعفر وصلوة
العشاء باطلة نقض بدليل من بطلان هذه الصلاة لموافقتها النص والاجماع ولا يتأدون …
الحرجي سوى موت ذلك الفقيه ثم قال الاخر كونه شريكا في الاحكام الشرعية وهذا لا ينطبق على …
نعم يوافق ما ذهب اليه الكوفي حيث يقول في سجدة الكوفة قال العلو وانا اقول لعل ما قال له اما
علمائنا رضوان الله عليهم فانهم يحكون كلامه ويعملون به فلا تفاوت في اتباع اقوالهم
بين حيوتهم وموتهم اقول كونه شريكا … مستلزم لتأثير موته في قبول قوله كما ان موت …
الشرعي غير مستلزم لبطلان شرعه نعم ان كان وجوده وجود ظنه علة لثبوت الحكم الشرعي
كنقض الشارع ثم يلزم حينئذ انعدام العلة انعدام المعلول فيؤثر موته في قبول قوله بان يترتب
عدم القبول على الموت لكن حكم النص بنجسه ولعل مقصوده … ما قلناه السادس ان كتب الفقه
شرح لكتب الحديث ومن فوائدها تقريب معاني الاخبار الى افهام الناس كما فيها العام
والخاص وغير المبين والمجمل وفيها المطلق والمقيد وفيها المشترك والمنصوص عليه وفيها اللفظ
المحتمل للمعاني المتعددة وفيها ما هو محل العبارة وغير ذلك وهذا كله يحتاج الى البيان
وليس كل واحد يقتدر على بيان هذه الامور من مقاديرها والمجتهدون رضوان الله عليهم
بذلوا جهدهم فيما يحتاج الى البيان وترتيبه على احسن نظام واما الاختلاف بينهم فهو مستند
الى اختلاف الاخبار او فهم معانيها من الالفاظ المحتملة حتى لو نقلت تلك الاخبار بعينها
كانت موجبة للاختلاف كما نرى الاختلاف الوارد بين المحدثين مع ان جلهم مقصورا على
الاخبار المنقولة فالحاصل لا فرق بين التصنيف في الفقه والتاليف في الاخبار لان الكل
احكام الله تعالى لا يموت بموت الناقلين لها كما تقدم اقول ان جاز لكل مكلف العمل بما
من الاخبار المختلفة اذا علم او ظن صدورها من المعصوم من غير مرجح وكذا العمل باحد
الالفاظ المتشابهة جاز تقليد الميت اذ ليس تقليده الا هذا العمل وان احتاج الى مرجح …
وحصول الظن بارادة احد المحتملات ثم يرجع النزاع الى كفاية ترجيح الميت وظنه …

تقليد الاحياء والحرج والعسر … فعلى
جواز التقليد في الجملة بطلان القول بالحرج
قليل الحدود على اصولنا لان المسألة
اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع
الى فتوى المجتهد ثم قال القائل بالجواز ان
كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها …
وان كان حيا فاما ان … فيها والعمل
بفتاوى الموتى وغيرها بعيد من الاتباع
… على المنع من الرجوع الى فتوى الميت …
المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع غير صريحا
بعض الاصحاب … كلام اهل الله تعالى
والجواب عن وجوه الاول منع عموم النهي
عن التقليد واتباع الظن بل هو مخصوص
بالاصول الثاني ان الشرع يجوز تقليد
الحي … الوجه الاخير من الوجهين
اللذين ذكرهما فكيف يمكن دعوى الاجماع
مع مخالفة كثير من الاصحاب …
من التقليد مطلقا الشهيد في الذكرى
…
… ظاهر في منع التقليد مطلقا
حيث جعل التكليف منوطا بالعلم واليقين
ونهي عن التقليد والاستحسان …
… التدريج …
وعدم جواز التقليد فتحمل …
العامي الى العلماء الاطلاع على …
ليعمل بها … العلم … المعصوم
او نفرض في مثل هذه المسائل الاصولية

الى علم عدم الكلام منها في عصر المعصوم غير ممكن الحصول فان هذه المسائل غير مذكورة في كتب العلامة ومن تأخر عنه فكيف يمكن العلم بالاجماع
الذي يكون حجة عندنا مع انه روى الكشي في ترجمة يونس بن عبد الرحمن بسنده عن الفضل بن شاذان عن ابيه عن احمد بن ابي خلف قال كنت مريضا
فدخل علي ابو جعفر عليه السلام يعودني في مرضي فاذا عند راسي كتاب يوم وليلة فجعل يتصفحه ورقة ورقة حتى اتى عليه من اوله الى اخره وجعل يقول
رحم الله يونس رحم الله يونس رحم الله يونس والظاهر ان الكتاب كان كتابا للفتوى فحصل تقرير الامام عليه السلام على تقليد يونس بعد موته وايضا
روى بسنده عن داود بن القسم ان ابا جعفر الجعفري قال ادخلت كتاب يوم وليلة الذي الفه يونس بن عبد الرحمن على ابي الحسن العسكري عليه السلام
فنظر فيه وتصفحه كله ثم قال هذا ديني ودين ابائي وهو الحق كله فلو لم يجز العمل بقول الميت لانكر عليه السلام العمل به فلما عرضه عليه وايضا ابن بابويه
صرح بجواز العمل بما في من لا يحضره الفقيه مع انه كثيرا ما ينقل فتاوى ابيه وهو صريح في تجويز العمل بفتاوى ابيه بعد موته وانكاره مكابرة ثم

بعد موته وعدمها … فعلى ما قلنا انما قال الله تعالى … ان مجتهد … لفظا
الطريقين بطلت عبادته وان كان على جادة الصواب وموافقة لما افتى به الفقيه الحي …
سنه وقد نص الشهيدان قدس الله روحهما على بطلان عبادات العوام من وجوه كثيرة منها
اكثر جزئيات الصلوة مما وقع الخلاف في وجوبها واستحبابها والاتيان بها على الحد الذي …
واجب وذلك لا يكون الا بالتقليد للفقيه حتى يقصد المقلد الوجه الراجح عند ذلك الفقيه
وهذا مثل الخلاف الواقع بين العلماء قدس الله ارواحهم في وجوب السورة واستحبابها …
وجوب التسليم واستحبابه الى غير ذلك فالحق بطلان عبادة … ومنها ان العبادة التي يوقعها
جاهلا باحكامها مما ورد النهي عنها او النهي عن العبادة مستلزم الفساد عندهم ولا نعني بالفساد
الا البطلان الذي يحتاج الى القضاء وان الجاهل عندهم غير معذور في الاحكام الا ما اخرجه
الدليل كالجهر والاخفات والقصر والتمام وبعض الموارد الخاصة المذكورة في كتب الفقهاء
عطر الله مراقدهم والكلام على هذا من وجوه الاول ان ظاهر الاخبار هو ان الجاهل معذور
الا ما اخرجه الدليل مثل قولهم ان الناس في سعة ما لم يعلموا والاخبار بهذا المضمون مستفيضة
بل متواترة وهي باطلاقها شاملة للعبادات اقول هذا الوجه معارض باثبات عند مطلوب
الخصم كما ان الثاني اثبات لنقيضه وبيان ان شاء الله تعالى في اخر الحاشية تنظير من الاخبار
الواردة في عذر الجاهل الثاني سلمنا ان الله لا يعذر في كل الاحكام لكن نقول ان بعض الاحكام
انما ثبتت بالضرورة من دين الاسلام كوجوب الصلوة واعدادها والزكوة والحج والصيام
وتحريم الزنا واللواط وشرب الخمر وبعضها مما ثبت بالاجماع كوجوب القيام في الصلوة والركوع
والسجود ونحو ذلك مما لا اختلاف في وجوبه وبعضها مما وقع فيه الخلاف كما تقدم اما القسم
الاول فلا يعذر الجاهل فيه بل هو مقصر بالجهل به اجماعا واما القسم الثاني فالمشهور فيه انه كالاول
ايضا وخالف فيه بعض المحدثين اما القسم الثالث فالخلاف فيه مشهور ولعل القول بانه معذور
هو الاقوى لكن … من الاخبار الدالة على عذره وبه يظهر ما اقول … ونحقق

الوجه الاخير وهو لزوم الحرج بدل اعلى جواز
التقليد وكذا ما ورد من الاخبار من رجوع
الناس بامر الائمة الى مثل محمد بن مسلم ويونس
بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وامثالهم
في احكامهم والامر باخذ معالم الدين منهم
على ما ذكر في الكتب في تراجمهم لكن تخصيص
الحي واخراج الميت يحتاج الى دليل …
يمكن اندفاع العسر بتقليد الاحياء الا
تقليد الميت ايضا الثالث ان … المسألة
اجتهادية وفرض العامي الرجوع فيها الى
المجتهد ثم لان المسألة اصولية يمكن حصول
القطع فيها فان الانسان اذا علم ان جواز
استفتاء المقلد من المجتهد انما هو لانه
مخبر من احكام الله تعالى يحصل له القطع
بان موت المجتهد … مما لا يحتمل ان
يكون مؤثرا في ذلك وعلى تقدير عدم امكان
تحصيل القطع فلا شك في الاكتفاء بالظن
اذ اشتراط القطع في الاصول مبني على ان كان
… جوابه … وليس اجتهاد
المقلد على ظنه في المطالب الاصولية التي
يجتهد فيها على الظن …
على الظن في الفروع حيث ان شرط …
الاجتهاد وعلى تقدير تسليم كون المسألة
اجتهادية فلا نسلم ان فرض العامي الرجوع فيها
الى المجتهد فانه مبني على ما اشار اليه في …
على اصولنا من عدم تجزي الاجتهاد وقد
عرفت بطلانه ويمكن الاجتهاد في هذه
المسألة ثم الرجوع الى فتاوى الاموات في
بقية احكامه الرابع ان قوله ثم قال القائل
بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها

ودو ظاهر وان كان حقا فانما يعلم بنهاد العمل بفتاوى الموتى وعجزها ببعد من الاعتبار بعالم الآخرة بصحيح ولا اسبق تقليد مجتهد حي في هذه المسئلة
وتقليد الموتى وعجزها ولا سيما لا دعاء البعد وبشئ هذه المقامات البرهانية الخامس انه لو لم يخالف ليس الذي من اتفاق علمائنا الآخرة منه انه لو
تحقق اجماع شرعي على منع تقليد الميت مع وجود الحي لا يستغنى من التطويل الذي ذكرناه فان قوله والحرج والعسر يندفعان بجنس منع التقليد في الجملة
كالصريح في ان مراد المستدل المنع من تقليد الميت مع وجود المجتهد الحي والا فلا بد مع العسر الا تقليد الميت كما لا يخفى وكذلك عرفت عدم
تحقق الاجماع في مثل هذه المسائل الاصولية وبينا هذه المسئلة واقول الذي يختلج في الخاطر في هذه المسئلة انه من علم حال الادلة لا يبقى في المسائل
الاستنباطيات الا دلة وعدولها انما الصريحة كما مر باليه وعجزها من القدماء يجب تقليده حيا كان او ميتا ولا تفاوت حيا وميتا في فتاواه
واما من لا يعلم حال الادلة ان كل ما يعمل باللوازم الغير البينة ولا افراد والجزئيات الغير البينة الاندراج فيشكل تقليده حيا كان او ميتا فان من شيع
وطلع على كثرة اختلاف الفقهاء في هذه الا
يعلم ان قليل الغلط في هذه الاحكام قليل
مع ان شرط جواز التقليد عدم الغلط
المرجع ان مقدمات هذه الاحكام لما كان
فيها نص صحيح كثيرا ما اشتبه فيها الظن
بالقطعي ومما اشتبه الحال فيعجم جواز
الاعتماد على مطلق الظن فيها بكثرة فيها
الاختلاف ولهذا قل ما يوجد في مقدمات
هذا القسم بعد نزعه بالبلية فيمنع عن
ان يذهب احد الى منعه وبطلانه يخالف
الاختلاف الواقع في القسم الاول فانه
يرجع الى اختلاف الاخبار فان قلت فعلى
هذا يبطل جواز اعتماد المجتهد ايضا على
اعتقاده في هذا القسم الثاني قلت لا
يلزم ذلك لانه اذا حصل له الجزم بالجزم
او الظن بحيث يحصل له الجزم بالحكم الشرعي
ومخالفة الحكم المقطوع به عين معقول
ثم لو اعرفت هذا فالاولى والاحوط للمقلد
المتمكن من فهم العبادات ان لا يعتمد على
فتوى القسم الثاني من الفقهاء الا بعد الاطلاع
على الاخبار بل لو عكس ايضا كان الاحوط
تنبيه حكم جماعة من متأخري اصحابنا
ببطلان صلوة من لم يكن مجتهدا ولا مطلقا
لمن يجوز تقليده وكذا اجزاء الصلوة عن القضاء
ولا ارى لاطلاق ذلك وجها بل الاوجه ان
الحكم في صورة الاول عن احتمال العبادة
بحيث يحصل العقد به على كل تقدير ح لا
للقول ببطلان تلك العبادة وكذا صلوة
كفت من جمع ما يحتمل ان يكون فعله

المقام هو ان معرفة الحكم اما ان يكون بنحو الاسلام او لا وبما بيناه واما ان لا يكون كذلك فعلى
الاول لا معنى لجهل المسلم به وهو موضع البحث وعلى الثاني اما ان يعلم وجوب المعرفة ام لا بل
ولم يعلم او سأل وتعلم من غير المجتهد وهذا على ضربين الاول ان يكون عالما بالحكم مطابقا للواقع
والثاني ان لا يكون كذلك او لم يبلغه الوجوب والمقام فبشأن عنه وعلم ببيع الطلبة ومعرفته
فمن لم يبلغه فهو معذور بمعنى انه لا عقاب ولا عجز الا بعد التبليغ والبيان واما لزوم القضاء
فيما لو فات فهو تابع لدلالة الدليل لان القضاء مرض بشأن نفسه كما هو الحق ومن بلغه الوجوب
ونزل السؤال فهو معاقب على ترك الطلب مع الامكان واما العقاب على كل ما تركه من الواجبات
وفعله من المحرمات فموضع تأمل ولا يبعد القول به اذ العقلاء لا يفهمون من غير غفلة
اذا لم يعمل بواحد واحد مما كتب اليه معتذرا بانه لم يعلم ان المولى امره بالعمل فتركه واما الفقه
بحكمه كالثاني واما من سأل وتعلم من غير المجتهد فلا يبعد في عليه الجاهل كما لا يبعد في على
مقلد المجتهد المخطئ بلا اشتباه ان يتم معذورا في الجاهل لو فرض سلامته من الايجاب
القضاء كما تقدم هذا انه لم يكن بعض فعله مطابقا للواقع واما اذا كان الكل مطابقا فعدم
العقاب والقضاء الظاهر فيما فرضنا ان التمكن من المعذرة في كل الاقسام الثلثة
كانت بمعنى عدم العقاب بمعنى عدم القضاء ثم ان افضل المحدثين روى في الكافي عن ابي
اليسع عن الصادق ع قال قلت لابي عبد الله ع اخبرني بدعائم الاسلام التي لا يسع احد
التقصير عن معرفة شيء منها التي من قصر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يقبل منه
عمل ومن عرفها وعمل بها صلح له دينه ويقبل منه عمله ولم يضر به فيما هو بجهل شيء من الامور
جهله فقال شهادة ان لا اله الا الله والايمان بان محمدا رسول الله ص والاقرار بما جاء
من عند الله وحق في اموال الزكوة والولاية التي امر الله عز وجل بها ولاية آل محمد قال الشارح
الفاضل الصالح ره قوله ولم يضر به في بعض النسخ ابتر به ولم يصبغ ولم يضر به من اجل ما
هو به من معرفة دعائم الاسلام والعمل بها جهل شيء جهله من الامور التي ليست من الدعائم

مقود

وبنافرة ذلك في الصلوة ايضا كالاثبان بجميع ما يحتمل ان يكون جزءا ويظن انه جميع ما يحتمل ان يكون فعله مبطلا بحيث يحصل القطع بحصوله
على كل تقدير فان ذلك يعني الاتيان في الصلوة لان الافعال المحتملة الوجوب والندب كالتسبيحة والتسليم بعوضها ان وقعت على وجه الوجوب لبطلت
الصلوة على تقدير ندبيتها وكذا العكس فان لا يلزم بطلان الصلوة بايقاع بعض اجزائها الواجبة على وجه الندب وبالعكس اذ يتحقق
ثم القربة فانه يكون مما فيه اعتقاد خلاف الواقع ولبس الهوى بتعلقها بنفس الصلوة او بشيء من اجزائها بل لا بعضها الاذنية كما لا يخفى وعلى تقدير
التسليم فيمكن عدم نية الوجه وبمثل ذلك الا افعال بل الاقتصار على قصد القربة وكونه متعلقا بالصلوة الا دليل على تعيين نية الوجه في افعال
اجزاء الصلوة وهذا لم يذهب اليه احد من العلماء وان ذهب البعض الى البطلان مع نية الوجه المخالف للواقع ولما لم يذهب احد الى بطلان الصلوة
الداخل فيها الوجه واجزاء الصلوة مع انه لا يتم القول بالبطلان بوجه على تقدير تحقق في الاجتهاد فان من اجتهد وادى اجتهاده الى ان هذا وجه
نية الوجه واجزاء الصلوة ثم اتى بالصلوة
على الوجه المذكور فلا يتجه القول ببطلان
صلوته بوجه التأمل ولو وقعت العبادة
موافقة لحكم الشرع وبقصد الامر بالقربة
بنية القربة فلا يمتنع على ذلك في اجزاء الصلوة
الصلوة بحيث يجوز تقليده ومنها من العوام
يمكن المجتهد اقتضاء خطاب السوق المحكم
ببطلان تلك الصلوة اذ لبس الهوى عن
متعلقها بصلوة ولا ذلك العمل بل تقليد
المثل كما مر على هذا فلا يمكن الحكم ببطلان
صلوة من كان شيخا من سوافقه للشرع لعجله
الا انه عمل بما ادى اليه من اقوال الفقهاء
المعتمد منه شرعا فان لم يكن ذلك العمل
الا تقليدا للتقليد والحسن الظن به بحيث
يتأتى منه نية القربة

فقوله فيما هو فيه تعليل العقول والعقل لعدم الاقرار بالركوع انما هو الاهتمام بشأنها
اما انها ان وجب لا امتناع ذلك التفويض عنه كما هو معلوم الثالث ان الله سبحانه لم يوجب
على الجهال التعلم حتى اوجب على العلماء ان يعلموهم وكما اوجب على الجهال السعي الى التعلم اوجب
على العلماء السعي اليهم للتعليم ومن ثم كانت الانبياء والائمة عليهم السلم الذين يتمكنون من الحكم
يعينون للجهال من يعلمهم وفيه قول مولانا امير المؤمنين ع في وصف نفسه الشريفة
طبيب دوار بطبه قد احكم مراهمه واحمى مواسمه يضع من ذلك حيث الحاجة اليه من قلوب
عمي واذان صم والسنة بكم متتبع بدوائه مواضع الغفلة ومواطن الحيرة واراد ع انه
طبيب مرض الجهل وانه متعرض لعلاج الجهال واستعار لفظ المراهم لما عنده من العلوم
ومكارم الاخلاق ولفظ المواسم لما يمكن معه من اصلاح من لا ينتفع فيه المواعظ والتعليم
بالجلد وسائر الحدود وروى ان النبي عليه وآله وعليه السلم راى خارجا من بيت عبادة
فقيل له في ذلك فقال كان يكون ههنا فقال انا كان الطبيب المريض فاذا اطلعتم
الجهال بترك التعلم فاطلبوا عباد العلماء بترك التعليم اذا اوضحوا في الوقت
الموسع لان الامر بالنهي عندكم يستلزم النهي عن ضده فيكون القضية اذا علمتم المتعلم
لبس الواجب على العلماء الا ان يتصيبوا انفسهم للتعليم ودعاء مرض الجاهل ويعالجوا المرض
بعد اتيان المريض والسؤال عنه فقد فعلوا فلا يجب القضية بعد ذلك كما ادعاه الرابع ان
كثيرا من جهال الناس وعوامهم من اهل القرى والبلاد البعيدة من مجالس العلوم و
العبادات يعملون اشياء من الطاعات والعبادات من ابائهم او ممن هو اعلم منهم ويظنون
ويحققون ان هذا هو الواجب عليهم لا غير ولم يثبت عندهم خلافه ولا عندهم وجوب غير ذلك
بكونوا انهم بترك الطلب له تكليف مثل هؤلاء بالوجوب من باب تكليف الغافل وهو مما
كان وجوب هذا فانما هو على العلماء الا مثل هؤلاء الجهال وقد ذهب بعض العلماء
الفضلاء الى ان المستضعفين من الكفار ممن لا يتم عليه الحجة من عوامهم ومن بعيد عن بلاد

الاسلام من ترجمهم النجاة فاذا كان هذا حال المستضعفين من الكفار فكيف لا يكون المستضعفون
من المسلمين مثلهم وهذا القول وان لم يوافقه عليه الاكثر الا انه غير بعيد من تتبع الاخبار
اقول هذا اشبه من الوجوه السابقة الخامس انه لا فرق عندكم بين تارك الصلوة وبين من
صلى صلوة غير مستجمعة للشرائط الشرعية بل لو جمعت الشرائط لكنه لم ياخذها من المجتهد الحي
وان اخذها من الفقيه الميت فعلى هذا جماعات الطائفة الكبرى والداهية العظمى في بطلان
عبادات عامة الخلق ولزم عليهم ان يكونوا في تالي الكفار وتحت طبقاتهم بل يلزم ان يكونوا
كفارا لان المصر على ترك الصلوة جاءت الاخبار باطلاق تسميته بالكفر كما رواه الصدوق في
الفقيه عن الصادق عليه السلام حيث قيل له لم سمي تارك الصلوة كافرا ولم تسم الزاني كافرا
فقال لان الزاني لا يزني الا من شهوة تدعوه الى الزنا واما تارك الصلوة فهو لا يتركها
شهوة تدعوه اليها وانما يتركها استخفافا لها فاذا وقع الاستخفاف وقع الكفر وهذا الحديث
لا يمكن حمله على ما يقولون من الترك استخفافا لعدم الفرق في الاستخفاف بين فعل الزنى
وترك الصلوة فيلزم ان يكون عامة الخلق من الشيعة موسومين بسمة الكفر والفسق لانهم
صلوا ولكنهم اخلوا اشد اخلال بالاتيان بالسورة هل هو على وجه الوجوب او الاستحباب مع
اتيانهم بالسورة وكذا الوجه في التسليم ونحوهما وغيرهما من مسائل الخلاف فلا تقبل لهم شهادة ويفسقون
الحال على الفاسق ولا يحكم عليهم بالطهارة فيلزم الحرج على اهل العالم [illegible]
في الدنيا والاخرة اقول نعم لا فرق في لزوم القضاء ولا يلزم من اشتراك الامرين في شيء
اتحادهما في جميع الاحكام ومن الظاهر ان تارك الصلوة غير المصلي على غير وجه الشرع بحسب
المفهوم والمصداق فلا يلزم كفر جميع العوام ولا اكثرهم نعم يلزم فسقهم عند بعض الاعلام
ويلزم ما قال من تعطيل الاحكام السادس انك لو تتبعت احوال الناس في هذه الاعصار وفي
اعصار الائمة عليهم السلام لوجدتهم سواء في شأن العوام والعلماء فان المعرفة والجهل او
العذر وعدمه والفقيه الذي يطلع على عباداته بالتحقيق في هذه العصور لو ادخلنا بين

بعض

يدي الصادق عليه السلام مثلا لغلبوا عليه كما يغلب هو الان على عبادة العامي والذي يرشد اليه
ان حماد بن عيسى من اعظم رواة الامامين الصادق والكاظم عليهما السلام وممن شهد له بالثقة
واجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومع هذا فقد روى عنه في الصحيح انه قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام
يوما يا حماد تحسن ان تصلي قال فقلت يا سيدي انا احفظ كتاب حريز في الصلوة فقال لا
عليك يا حماد قم فصل قال فقمت بين يديه متوجها الى القبلة فاستفتحت الصلوة فركعت
وسجدت فقال يا حماد لا تحسن ان تصلي ما اقبح بالرجل منكم يأتي عليه ستون سنة او سبعون
سنة فلا يقيم صلوة واحدة بحدودها تامة قال حماد فاصابني في نفسي الذل فقلت
جعلت فداك فعلمني الصلوة فقام ابو عبد الله عليه السلام مستقبل القبلة الحديث وقوله عليه السلام ما اقبح
بالرجل منكم وقوله بحدودها تامة مشعر بان نقصان صلوة حماد انما كان من جهة الاخلال
ببعض الواجبات الشرعية وما حكم عليه السلام ببطلان ما مضى من صلوته ولا اوجب عليه الاعادة
لان الصلوة الباطلة يجب قضاؤها عندكم فدل على ان الجاهل معذور فاذا قبل العذر
من حماد مع ما له من الرتبة فكيف لا يقبل العذر من عوام الناس وممن هو في اقاصي البلاد
والصحاري الثامن ان قدماء الاصحاب عطر الله مراقدهم كالشيخ الطوسي واضرابه
كثير من المتأخرين وعامة المحدثين ذهبوا الى ان قصد القربة كاف في صحة العبادات من
غير حاجة الى التعرض لوجه من الوجوب والندب فالعوام اذا اتوا بالعبادات على هذا الوجه
مطابقا للقانون الشرعي فما الذي يوجب عليهم بطلان العبادات الا ان يقولوا ان كون
قصد القربة كافيا في صحة العبادات من اقوال الموتى فلا اعتماد عليها فنقول الكلام انما نقلتموه
من اقوالهم وفتاويهم في عدم جواز تقليد الموتى هي من فتاوى الموتى ايضا فلا اعتبار بها
والجواب الجواب التاسع قولكم ان صلوة الجاهل التي لا يعرف احكامها فاسدة وورد النهي عنها
فانما يعني الجاهل باحكامها فان كان المراد عدم اخذها من المجتهد الحي فهذا عين النزاع ومحل
منع بل نقول ان من فعل الصلوة مثلا من اوله ونحوها وكان على القانون الشرعي باتيا

بالواجبات وبالخلف ويجويه على وجه القربة تكون عبادته صحيحة مجزية وان لم ياخذها
من الفقيه الحق ولا من الميت وان كان المراد من جهله باحكامها عدم الاتيان بها فيها يرجع
الى التفصيل المذكور ويساوي ما تقدم وهو ان الجهل باعدادها وبالعقد الاجماع
عليه من كونها وجوبها ونحوها فانه لا يعذر صاحبه واما الجهل ببيان كيفيتها وما
اختلف فيه منها فلعل الجاهل فيه معذور وان كان ممن يقبل العقد في حقه ثم قال الكاشي
عشرات جماعة من الشيوخ والنساء وسكان القرى والقفار وممن في طبقتهم من المكلفين
لو كلفوا بما يقولون باخذ الاحكام من المجتهد الحق لزم منه التكليف بما لا يطاق كما لا يخفى
على المنصف فعموم ايجاب هذا الحكم مشكل جدا وفي الله صلوات الله عليهم ما كانوا
يواخذون الجهال بما يقولون روي ان مولينا امير المؤمنين ع راى رجلا يصلي مستعجلا
بها فقال له ما هذه الصلوة فانك تصلي لك فقال في الصلوة الاخرى فقال له ع ما احسن
هذه الصلوة ام الاولى فقال يا امير المؤمنين الاولى هي الاحسن لاني صليتها من خوف الله
وهذه من خوفك فضحك ع ونحو منه في الاخبار اشارة الى هذا ولا دلالة عليه رد في الكافي
طيب الله تربته في اصول الكافي عند ذكره ثواب العالم والمتعلم هكذا علي بن ابرهيم عن
احمد بن محمد البرقي عن علي بن الحكم عن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم
يقول من علم خيرا فله اجر مثل من عمل به قلت فان علمه غيره يجري ذلك له قال ان علم الناس
كلهم جرى له قلت فان مات قال وان مات فان ظاهره يدل على انهم يعملون بذلك العلم
بعد موته ولا شك ان فقهاء الامامية رضوان الله عليهم انما يعلمون الناس علوم اهل
البيت عليهم السلم لا علوم الفقهاء الاربعة ونحوهم من اهل القياس وفي كتاب الاحتجاج
عن الامام ابي الحسن علي بن موسى الرضا ع في حديث يقول فيه يقال للفقيه يوم القيمة
يا ايها الكافل لايتام آل محمد عليهم السلم الهادي لضعفاء محبيهم ومواليهم قف حتى تشفع لكل
من اخذ منك او تعلم منك فيقف ويدخل الجنة معه فئاما وفئاما وفئاما حتى قال عشرا وهم

الذين

الذين اخذوا عنه علومهم واخذوا عمن اخذ عنهم الى يوم القيمة فانظر الى كم فرق ما بين المنزلتين
اقول القايم مقام الفقيه هو يشمل رواية الحديث والفتوى بل هو ظاهر في الثاني اذ اكثر العوام
لا يعرفون معنى الحديث ولا التوفيق بين الاخبار ولا ما هو شرط في الفتوى قوله ره قال الفاضل
الورع مولانا احمد الاردبيلي قدس سره والظن انه يكفي في الاصول الوصول الى المطالب وهما
تلك مقامات الاول في انه هل يجوز التقليد في الاصول او لا الحق نعم لان الاصل عدم الوجوب
ولا اشتراط ولو لم يجب النظر لما لا يتم رفع الضرر الذي هو واجب لا بد وكل ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب اما تحقق الضرر فان من راى عليه نعما ظاهرة وباطنة مع علمه بان في
اثباتها من جانب الغير ووجوه الاختلافات في الصانع ومعاندة جحوده ثم طلب منعمه في
وشكر تلك النعمة يحصل له خوف زوال النعمة بل حلول النقمة بترك سعيه في شكره والجواب
اولا منع استلزام مجرد التجويز الخوف الا مع افتراقه بدعوى مدعي الرسالة المقرونة بالمعجزة
وذلك الكلفة لا صغا اليه والنظر الى معجزه فان ح يحصل الخوف لاحتمال الصدق في المدعي وبالجملة
شرط الخوف التبليغ اولا قائم مقامه من الهام ونحوه وثانيا انا نمنع عموم الوجوب المكلفين
والدليل لا يفيد ذلك لا يدل على تقدير تسليمه لان منهم من لا يحصل له الخوف حتى يجب عليه عقلا دفعه
لكن قلد محقا وجزم به فانه بعد ما اعتقد تقليدا اعتقادا جازما ان له صانعا منعما فشكره
موجب اعتقاده ويطمئن بذلك نفسا فما يجب عليه فكيف يحصل له الخوف وان جوز ان يكون الكفار
بالتقليد ندموا بمجرد التجويز والاحتمال الغير موجب لظن الضرر وحصول الخوف وكذا من حصل له جزم وجود
الصانع وصدق النبوة وحمل بشرائعه ولكن حكم بالتقليد حكما جازما بوجود الصانع فمن يحتاج
وكذا من ظن ذلك اذا احتمال الضرر يكون مرجوحا عنده فلا يكون مظنونا فلا يحصل له خوف فم
من انه لم ينبه احد ولا خطر ببالهم الا ولم يلتفت اليه فما يحصل له الخوف ويحكم بانه وغيره واجب يجب عليه
عقلا النظر فالاول لا يكلف ولانا لا نوجد الدليل العقلي على التكليف الا ترجيح الى الغافل ومعلوم ان
هذا نادر بالنسبة الى من عداه في غاية الندرة فيكون الدليل اخص من المدعى يخصص

قال الفاضل الورع المحقق مولانا احمد الاردبيلي في شرح قول العلامة في الارشاد ويجب معرفة واجب افعال الصلوة الخ اعلم ان الذي يقتضيه
الشريعة السهلة والاصل عدم الوجوب على التفصيل والتحقيق المذكور في الشرح ونحوه والظن انه يكفي الفعل على ما هو المأمور وفي الاخبار التي
اليه كاشارة ابعض وسيقف عليه انشاء الله ايضا خصوصا في مسائل الحج اذ الظاهر ان الغرض الاتيان على ما ظهر المستفاد من الادلة واما كونه
على وجه الوجوب فلا دليل عليه ومعلوم انه داخل في الوجه المأمور به بل الظاهر عدم ذلك ايضا لان الدليل دال بان يفعل الواجب على الوجه المأمور به موقوف
على المعرفة والعلم به ونحو ما اتى بالمأمور به على وجهه فيخرج عن عهدة التكليف وعلى تقدير تسليم الوجوب لا يتم البطلان على تقدير عدمه
خصوصا من الجاهل والغافل عن وجوبه وعن الذي اخل به بدليل صحيح كون وظيفته ذلك وكذا المقلدين لا يجوز تقليدهم ولا اختفاء في
صعوبة العلم الذي يعتبرونه سيما بالنسبة الى النساء والاطفال اوائل البلوغ فانهم كيف يعرفون المجتهد وعدالته وعدالة المقلدين ومعرفة
الوسائط مع انهم ما يعرفون العدالة والاجتهاد
اما واختلفوا فيهم وفي نوع العلم بعد انهم
يعرفون العدالة انما يحصل لهم الا بالعمر
الطويل وترك الواجبات فيهم لان المحصل
شيئا ما ليس بمعلوم لهم الغافل التماس
بان الفلان عدل مع عدم معرفتهم
العدالة بل ولا بالعدل بين ولا المعاشرة
مختفيهم ذلك كله بالدليل لا يجوز سعيهم
مع عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ على
الظاهر بل يعلم انه لعدم العلم بالتكليف
بها انهم يمكن من حصول الجميع بعض التكليف
ولكن انه لا يكون في المراد ايضا والحاصل
انه لا دليل يعلم الا ان يكون اجماعا وهو
اعتبار بعلم كون الظن انه يكفي في الاتيان
الوصول الى الطريق كيف كان بدليل ضعيف
ظني وتقليد كذلك كما اشار اليه الاشارة و
عدم نقل الايجاب عن السلف بل كانوا
يكتفون بمجرد الاعتقاد ونقل وجود
الايجاب مثل تعليم النوع الاعرابي
ان الصلوة معلوم انه ما علم الاجماع
كثيرة من الواجبات ونزل المحرمات والمندوبات
وكذا سكوتهم عليهم السلم عن اعطائهم وعن
بالجملة الظن بخروجها عن الناس
الكثيرة فانه لم يكن كل واحد منهم بالغاء
والمجتهد ومعرفته فان لم يحصل الا ادلة
فان اكثر الوجوب على العالم المتمكن من
العلم على الوجه المشروط على انه لا يلزم
لعله لا يجب التفصيل بين الفعل والترك
غير واجب اجماعا ولكن الظن لا يغني من العلم
شيئا فعليك بالتحقيق والاحتياط

٣

ما استطعنا انتهى كلامه اعلى الله مقامه وذكر ايضا في مسئلة الشك بين الاثنين والثلث والاربع انه يكفي في الاصول حجة الوصول الى الحق وانه
يكفي في المسائل العبادة المشروطة بالقربة من غير اشتراط البرهان والجزم على ثبوت الواجب وجميع الصفات الثبوتية والسلبية والنبوة والامامة
وجميع احوال القبر ويوم القيمة بل يكفي فيها الايمان باليقين بثبوت الواجب والوحدانية والصفات والجملة باظهار الشهادة به وبالرسالة
وبامامة الائمة وعلمه انكاد ان يعلم من الدين بالضرورة ممكن من اعتقاد الاشياء المذكورات في الجملة هو الحق وغاية ما يستفاد ايضا من كلام
الى افضل العلماء ومعتمد الحكماء نصير الحق والشريعة ومبين الفرقة الناجية بالبراهين العقلية والنقلية طاب ثراه مذهب الشيعة الاثني
عشرية فضله الله بعلوم الدينية نحشره الله مع مهجتنا من الرسالة والائمة الاثنا عشر عليهم السلام كما يوبك الشيخ الشهيد السعيد ان
الوجوبات احد الاولين الدنيا مع ومنها استشهدت بالدين الحق فكما ان العزاء بلغ ما يجب عليها الجميع ما يجب على من حال المكلفين على
ما هو المشهور بين الاصحاب مع انهما انما نحن نسبنا فكيف يمكنها نقل كل الاصول بالدليل والفروع من اهلها على التفصيل المذكور ومثل العبادة مثل الصلوة على ان يعتقد بها العلماء وغاية الاشكال لا يمكن انما من الاصول التقليد فكيف بالدليل وعلى اي نحو انه قد صعب على اكثر الناس من الرجال في النساء احداهم بل من المسائل على ما هو الاصعب للادلة وبالجملة هذا الحق ولكنه لا يخفى من شئ ولعل لا حاجة انشاء الله وقد استفيد ما ذكره بعض الاصحاب سيما في الرسالة الالفية مع قوله في الذكرى وبعض مواضع الفائدة وقد ذكرنا اليه الشارح ايضا في الشك الشارح هذا في الحفظ على تقليد الموافقة انتهى كلامه وقال في بحث وجوب العلم بالوقت للصلوة بالجملة كل من فعل ما هو نفس الامر وان لم يعرف كونه كذلك ما لم يكن عالما به وقت الفعل حتى لو اخذ المسائل من غير اهله بل لو لم يأخذ من احد وظنها كذلك وفعل فانه يصح ما فعله وكذا في الاعتقادات وان لم يأخذها من ادلتها فانه يكفي ما اعتقاد وبلادرا ويدل له انه لو كان تقليدا لذا يفهم من كلام المحقق الى المحقق نصير الملة والدين قدس سره العزيز وفي كلام الشارح اشارات اليه مثل بحث جاهل للطهارة بالجور والمال عدم العلم بحرمتها ومقتضى من رباطه وشئ وله رسالة الغارمين في المطلق النيتم فانه ايضا كذا فانه يدل على انه لا يقبل

المدعو من لا يحتج به مذهب هذا اثبتنا دلتهم ولم ادل الآخر مثل قولهم ان الله امر النبوة بالنظر
في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو الامر اولى والجواب ان هذا الخطاب ليس موجها اليه
صلى الله عليه وآله بل هو من قبيل اياك اعني واسمعي يا جارة فح يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن
كما قاله الرازي وايضا اذا كان المطلب طلب النظر بنفسه لكان الواجب ان تكون هذه الاية اول
ما نزلت عليه صلى الله عليه وآله ولا يجعل فيها احدا من المفسرين يكون قائلا به سلمنا انه داخل فيه ايضا فنقول
ان المراد طلب العلم وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وهو يحصل للمقلد ايضا اذا قلد
من يقول بالحق ولو اتفاقا فاسلمنا ان الخطاب يختص به صلى الله عليه وآله ولكن لا نسلم الاولوية بوجود هذه
وقصور ادراكاتهم بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله ومثل قولهم ان التقليد مذموم ومنهي عنه في القرآن في قوله
الباقي والجواب ان الذم للمقلد في الباطل مع وضوح حجة الحق كما هو مورد الاية الشريفة
مثل قولهم الاجماع واقع على وجوب العلم في الاصول والجواب ما مر من ان العلم انما يحصل
بالنظر مع ان الاجماع انما يكون حجة لمن اعتقد الشريعة فلا ينهض على من لا يقول بالاربع
شانه المقام الثاني في اقسام المقلد على القول بجواز التقليد واحكامها فنقول المقلد في
لا يخلو اما ان يكون مقلدا في مسئلة حقة او باطلة وعلى التقديرين اما ان يكون جازما بها او
ظانا وعلى تقديري التقليد في الباطل اما ان يكون امارة بطلان التقليد بينا باطلا عنادا وتعصبا
بان يحصل له طريق الى الحق فاسلكه او لا فهذه اقسام ستة الاول من قلد في مسئلة حقة
وجزم بها مثل ان قلد في وجود الصانع وصفاته وعدله وحكمته الى غيرها ما يعتبر في المعرفة فهذا
مؤمن لان مناط الايمان اطمئنان النفس بالعقائد الحقة اذ لا حاجة ان يكون في القوة النظرية
عصمة العقائد لها من غير ملاحظة على الحصول اهي المقدمات البرهانية او محمود
العلوم كما هو الواقع عند هذا او من الظن باحد مقبول قوله بحيث تطمئن النفس ويزول
التردد واحتمال النقيض او غير ذلك ولما نحو هذا ان لا من العلم بحقائق الاشياء ما نعتقدها
ونقصد طريقا خاصا لا يجوز تجاوزه بل ما ذكره من جملة الطرق لا يمنع الاحصاء كيف

كذا الحج مع انه ما كان يعرف وقت الحج من شئ وكثير فعلها واجبة مع عدم العلم والشريعة الشيخ الشهيد تقبل ما وقع في اوائل الاسلام
من حكم مع الكفار من الاكتفاء بمجرد قولهم بالشهادة وكذا فعل الائمة مع من قال بهم ما يفيد اليقين فتامل وكذا جميع احكام الصوم والفطر
والنام وجميع المسائل على ما اعطى كونه الموس مع عدم العلم بصحة فتامل واحفظ انتهى كلامه قدس سره وقال في شرح قوله ويجب غسل موضع النجاسة
بالماء خاصة واعلم ان الرواية الواردة هنا في بيت كل الامر الدال الى معه الازالة بالماء او قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين
والربط ان امالة الحق حسن وصواب وان لم يكن من علم يعلم مقصد صلوة من لم يأخذ كما صعوبة مع صلوته كما وصفوها بحيث لا يمكن بعضها
اشباهها بحيث في اعتبار الحج فيقطع الان يوا انه في وقت الصلوة كان ما صعبا بالاخذ يتطلع ولكن الشارح لم يجعل ولا يشك بعدم النهي
من الصنف الخامس عندهم ثم نقل اليه لوجه من الامر الضيق في المثال في مع الشعور بالجاهل والغافل خارجا عن النهي فانهم انتهى هنا ولكن

وعلم العقول حصول عند الاكثر من غير اكتساب من حجة او برهان وهو كالهام الذي به في زيم
الى الله تعالى وكذا المعصومين الى غير ذلك وقوله تعالى يؤمنون بالله واليوم الاخر من
غيران يتعيد طريقا بايمانهم ومثله فيعد حصول ما يعتبر في الايمان باي طريق كان يجب الحكم
بايمانه ولو كان الحكم بالكفر بمجرد عدم استناد العقائد الى الادلة لا سقط من العقول وقد كثرت
في الشرح الفارسي على الباب الحادي عشر ما ينفعك في هذا المقام الثاني من قلد في مسئلة
حقة مثل ما ذكر وظن بها من دون جزم فالظاهر اجراء حكم المسلم عليه في الظاهر اذا اقر باللسان او
ليس حاله بادون من حال المنافق لا سيما اذا كان طالبا للجزم مشغولا بتحصيله فانه يحتمله
واما في الاخرة فامره الى الله الثالث من قلد في باطل مثل انكار الصانع او شيء مما يعتبر في الايمان
وجزم به من غير ظهور حق ولا عناد الرابع من قلد في باطل وظن به كذلك والظاهر في هذين
الحالين من قيام الحجة يوم القيمة واما في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر ان اعتقدا ما يوجبه
وبالاسلام ان لم يكن كذلك الاول كمن انكر النبوة والثاني كمن انكر الامام الخامس من قلد في
باطل جازما مع العناد السادس من قلد في باطل ظانا كذلك وهذان يحكم بكفرهما بعد ظهور الحق
والاصرار المقام الثالث في اقسام المقلد على تقدير عدم جواز التقليد واحكامها فنقول المقلد
اما ان يكون مقلدا في حق او باطل وعلى التقديرين مع الجزم او الظن وعلى تقديري التقليد
في الباطل بلا عناد او به وعلى التقادير كلها اما ان يعتقد على الوجوب او يعتقد عدمه وعلى تقدير
التقليد اصر على التقليد او رجع ولكن لم يحصل له كمال الاستدلال بعد فهذه اربعة عشر قسما
الاول المقلد في الحق جازما مع العلم بوجوب النظر والاصرار فهذا مؤمن فاسق لاصراره على
ترك الواجب الثاني هذه الصورة مع ترك الاصرار والرجوع الى الاستدلال فهذا مؤمن غير
فاسق الثالث المقلد في الحق ظانا مع العلم بوجوب النظر والاصرار فهذا مؤمن على الظاهر
مرجى في الاخرة فاسق لاصراره الرابع هذه الصورة من دون الاصرار فهذا مسلم ظاهرا غير فاسق
الخامس المقلد في الحق جازما مع عدم العلم بوجوب النظر السادس المقلد في هذه الصورة

ربع ... كما وصفوا ... غيرها ... ترك الصلوة ... ان يعلم الايكون ... ما مر ... منه ...
حاشية

ظاناً وهذان حكمهما هنا حكمهما في السابق من عدم فسق او لا اثم على الجاهل السابع المقلد في
الباطل جاهلاً ما معانداً مع العلم بوجوب النظر والاصرار عليه وهذا اشد الكافرين الثامن به
هذه الصورة من عدم عناد والاصرار بعدم العلم بالوجوب وهذا كافر ايضاً ان مات ولم يرجع
من اعتقاده الباطل التاسع هذه الصورة من عدم علم بالوجوب وهذا ايضاً كافر وكذا العاشر
بعض هذه الصورة من عدم عناد الحادي عشر المقلد الباطل الظان معانداً مع العلم والاصرار
والثاني عشر بلا اصرار والثالث عشر بلا علم والرابع عشر بلا عناد والحكم في الجميع يظهر مما
سبق **قوله** ره قال الفاضل الورع المولى يكفي الفعل على ما هو المأمور اقول قد عرفت انفا
حكم التقليد في العقائد الاصلية واما الاحكام الفرعية فالوضعي منها كجعل الشيء سبباً
او مانعاً او شرطاً فالظاهر عدم الاحتياج الى الاخذ من المجتهد او من غيره على انه انما جعلها
الشارع سبباً وشرطاً ومانعاً بل يكفي في تحققها فعلها مطابقة للواقع واما الشرعي فلما
كانت العبادات يعتبر فيها قصد التقرب الى الله تعالى فلا بد من العلم بكونه مرضية
عند المتقرب اليه فعلاً في المأمور به وتركاً في المنهي عنه وهذا العلم يحصل من طريق العقل
من بعض الافعال القلبية التي لا يبحث عنها الفقهاء وان ورد بها الشرع كالتحلي بالاخلاق
الحسنة والتخلي عن الصفات الرذيلة المحتاج المكلف في غيرها الى خبر مخبر من الله
بان الفعل الفلاني بصفة كذا وكذا والترك الفلاني كذلك مما يتقرب بهما اليه تعالى والمخبر
اما ان يكون النبي او الامام ع او غيرهما بالنقل عنهما فاذا فعل او ترك على الفعل الواقعي معتقداً
ان الشارع امر او نهى فقد حصل للنفس كمالها بسبب القوة العلمية ولا يقدح في حصول الكمال
كون المخبر ممن لا يجوز تقليده بل كونه كاذباً في نفسه كما اذا اخبر بعبادة واسندها الى النبي
مع علم سامعها من احد واتفق مطابقته للواقع وعمل العبد بمقتضاه لانها الان ثمرة العبادة
هي القرب من الله وهو يحصل بقصد التقرب فلو فرضنا ان احداً فعل فعلاً يطابق لما
قرره الشارع مع اعتقاده مطابقته وقصد التقرب لزم حصول هذا الكمال لم شرطنا ان

هذا العنوان في نسخة التي [illegible]
هذا مطابق على العنوان الرابع [illegible]

يكون

٢٠٥

يكون مطابقاً للواقع لانا نقول قصد التقرب بالفعل مع اعتقاد مطابقته لما قال الرحمن
الطاعة لعبد بذل الجهل وان كان موجباً للتقرب كما قلت ولكنا نقول ان كل فعل لابد في تحصيل
به الكمال المطلوب للنفس او يجوز ان يكون لخصوصية ما قررها الشارع من الهيئة مدخل في التكميل
وان لم يبلغه عقولنا مثلاً نقول ان فعل الظهر من ركعات ولذلك لا يحصل به الكمال وان قصد
به التقرب ويحصل به لو فعل اربعاً كما نرى كيفية تركيب الحبوب الادوية لدفع الامراض
بحيث لو زيد او نقص من الاجزاء الاوفية الاثر المطلوب فكذلك يكون حال العبادات لحفظ صحة
النفس او ازالة مرضها ولا ريب وهذا عند من لا يجوز الترجيح بلا مرجح اذ وضع الشارع العبادات
على هيئة خاصة دون غيرها من الهيئات الممكنة فيها لابد ان يكون لامر مرجح عنده من ان
فرضنا الان حصول التقرب مع براءة ذمة المكلف من القضاء وكونه مثلاً ما امر به فهذان
الامران لا يحصلان من العبادة اذا فعلت على طريق يطابق الواقع وحصولهما مع الجاهل
فنظر وبالجملة لا دليل على ان الشارع امر بالفعل او الترك بشرط ان يكونا مأخوذين منه
او من الامام ع او المجتهد لا غير وان انسداد العلم الى الامام ع وحصل لنا الاطمينان من قول
غاية الامر ان يكون الاخذ على هذا النحو واجباً خارجاً من العبادة فيكون تاركه اثماً
بترك الامر الخارج لا يخل بالامتثال اذا كانت العبادة باجزائها وشرائطها واقعة على نحوها
المقرب من الحسن المشهور وعوض من بلغه ثواب من الله على عمل له ارشاده الى ما قلناه ثالثة
الفاضل النحرير مولانا محمد باقر قدس سره في الذخيرة عند شرح قول المصنف فقد
الصلوة ولو صلى عامداً او جاهلاً او ناسياً بطلت صلوته ولو اتفقت صلوة الجاهل في
الوقت فان قصدنا بالجاهل من علم وجوب رعاية الوقت وعرفنا المواقيت لكنه جاهل
بالوقت لعدم مراعاته بالوقت فالظاهر بطلان صلوته محال القول باشتراط التقرب وقصد
الامتثال في الطاعة لانه لم يأت بها على وجه الامتثال والاطاعة وهم ان قيل بعدم اشتراطه
في العبد وسقوط التقليد ليحبها القول بالصحة هنا وان قصدنا بالجاهل من لم يعلم وجوب رعاية

الوقت كما تقدم من عارف بالوقت فالظاهر البطلان ايضا على القول المذكور بالتقريب السابق
ان قصدنا بالجاهل بوجوب مراعاة الوقت فتنبه اشكال ودفع بعض افاضل المتاخرين قدس
سره العزيز لصدق الامتثال ح قال ايضا كل من فعل ما هو في نفس الامر وان لم يعرف كونه كذلك
ما لم يكن عالما بجهة وقت الفعل جوز ولهذا السائل من غير اهله بل لو لم ياخذ من احد فطنا
فانه يصح ما فعله وكذا في الاعتقادات وان لم ياخذها من ادلتها فانه يكفي ما اعتقده اذا
واوصله الى المطلوب ولو كان تقليدا قال كذا يفهم من كلام منسوب الى المحقق نجم الملة
والدين قدس سره العزيز قال ره وفي كلام الشارح اشارات اليه وذكرتها يطول الكلام
بذكرها وعندي ان ما ذكره مخالف للقواعد المقررة العقلية وليس المقام محل
تفصيل لكن اقول اجمالا ان احد الجاهلين اذا صلى في الوقت والاخر في غير الوقت فلا نزاع لنا
ان لم يستحقا العقاب او لم يستحقا الصلاة او لم يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب
لانا حققنا العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثاني يلزم
خروج الواجب عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب يجري الكلام في كل واحد واحد من افعال
الصلوة فيفضي الامر الى انتفاء جل التكاليف وهذا معلوم الفساد لا يقبله الا
عليه معلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف العقل لاستوائهما في الحركات
الموجبة للمدح اما الذم واما ان يحصل بعد ذلك الوقت فعدم حصوله من الاتفاق من غير ان يكون
لاحدهما ابتداء من بين الفعل والسعي ويجري بتخلل الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق
المدح او الذم تام ام في بيانه البرهان ومطابقة العدلية في كل زمان واما الاشارات
التي ذكرها فكل منهما قابل للتاويل بل لكل الاعتماد عليها والتطويل ليس المقام محل التفصيل
هذا ظاهر التحقيق وان كان الاشكال الذي في نظائره ثابتا الا بد من النافي قد يقول انهما
لا يستحقان العقاب على ترك امتثال الوقت لعدم علمهما بوجوبه وعدم تكليفهما بها لما
لا خفاء في تكليف الغافل واما الصلوة مع شرائطها المعلومة فقد فعلاها في الواجب

عليها

عليهما بهما فيجب عليهما ان تركاها ثم يجب على الثاني الاعادة في الوقت لو فرض انه علم فيه
ان الظاهر الصلوة في الوقت ولم يفعلها دون الاول الا ان يكون المطلوب من الصلوة الشرط
العلم بوجوبه فالشرط الوقت فهذا وان اتى بالصلوة في وقتها ولكنه لم يات بشرطها والشرط
بعدم بعدم شرطه فيجب عليه الاعادة في الوقت لو علم فيه ان المطلوب من الصلوة المشروطة
بذلك الشرط ولم يدل على هذا الاشتراط دليل واما القضاء فهو فرض مستانف لا بد من النظر في
دليله فان ما دل وجوبه عليهما او على واحد منهما فهو المتبع والا فلا قوله ره ولو انفتح اه قلنا هذا
يفضي الى ان يكون كل واحد واحد من افعال الصلوة التي لا يعلم المكلف وجوبه غير مكلف
به لا خفاء في تكليف الغافل وهذا لا محذور فيه بل هو مقتضى قواعد العدلية وهذا نوع فرض
الجهل بانه يجب عليه السعي الى غير الصلوة وشرائطها واركانها وهو انما يحصل له
القطع او الظن بانه لم يغرب عنه شيء منها واما لو فرضنا ان احدا علم بوجوب السعي لكنه
تركه واتفق انه صلى صلوة تامة الشرائط والاركان خالية عن المفاسد والاخر علم ايضا
كذلك وترك فصلى بدون بعض الشرائط فلا نقل الاول معاقب على ترك السعي لا على ترك
الصلوة لاتيانه بها وليس السعي والمعرفة من شرائطها بل هما واجبان خارجان عنها الا
كان ولو فرضنا انهما شرطا وان المكلف علم ان المطلوب من الصلوة المشروطة به فانه
ثم لم يات بها في الواقع واما الثاني فمعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان بالصلوة لانه
لم يعلم وجوب السعي ليعلم الشرائط ومن جهتها انه اتى بالصلوة الناشية من ترك السعي واستمر جهله
بالشرائط ثم لم يات بها مطابقة للواقع فلا يصدق عقابه اذ لا يعلم فيها ولا يلزم فاعلم ثابت
اذا انا لمنعنا قلنا يجب ان الثاني اختيار الشق الاول مع فرض العلم بوجوب السعي ان اريد بالعقاب
مطلقه سواء كان على ترك السعي او على ترك الصلوة واختيار الشق الاخير ان اريد به
العقاب على ترك الصلوة قوله ره ويجري بتخلل اه نقول انه استحق المدح لا لاجل ما فعله من علم
مصلى الصلوة ولم يستحق العقاب لانه اتى بما هو المطلوب منه وان لم يعلم بالطلب لا بقاء الالم

وروى الكليني في باب المسائلة في القبر عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن ابرهيم بن ابي البلاد عن بعض اصحابه عن ابي الحسن عليه السلام قال يقال للمؤمن في قبره من ربك قال فيقول الله فيقال له ما دينك فيقول الاسلام فيقال من نبيك فيقول محمد فيقال من امامك فيقول فلان فيقال كيف علمت بذلك فيقول امر هداني الله له وثبتني عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقال للكافر من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضربانه بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان الانس والجن لم يطيقوها قال فيذوب كما يذوب الرصاص الحديث وهذه الرواية والاخبار دالة على ان هذه الاصول لا يكفي فيها تقليد الناس والحق ان الاولى للمكلف ان يكون جميع المعتقد من الاصول لما اعتقد مما يكون صريحا من كلام ائمة الهدى وخزنة علم الله وابواب مدينة العلم صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ومستندا اليهم فان الظاهر من كلامهم ان المخطئ يكون معذورا او المصيب في الشيء يوجر بل الاولى ان يكون معتقدا في المعارف النظرية ماخوذا من كلامهم ودليل سكوت لم يلتفتوا بمنهم بجواز التكرر ومن يتبع الاخبار الواردة في ذلك كالروايات الواردة في النهي عن الكلام من حيث الاطلاق ومن حيث الاجزاء الماخوذ منهم عليهم السلام حصل الجزم بذلك بينهم ومن الروايات الخطبة ان اصل التصديق بالله تعالى مما فطر عليه جميع العقول وان طلب ذلك الوجود متعذر الكون لشاهد بل انا الهاكم ابقاهم من اربع احدها ... في بعض الروايات معرفة الله بدء مع معرفة الرب قال الصادق قال ان الله تعالى ... ولا من الائمة وهذا مذهب النظام وكثير من المتكلمين كما نقله في المواقف وغيره من كتب المعارف عنهم كذلك واعلم انه قد تقرر الاحوط للمقلد من فتاوى الفقهاء على الروايات واما قلنا انه احوط لانه يستبين لان الغالب من الروايات بجواز اعتمادها والعامل عاملا كان ثقة عارفا بروايات الائمة كلا فيما اخذ معالم الدين عن يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان ونحو يونس بن عبد الرحمن على ما ذكره الكشي وغيره وغيرهم فكالروايات الواردة في فضل العلماء بانهم يسد دون ثغور شيعتنا وروى الحجة وغيرها ان الى قطرة المذكورة نص عن الامام الحسن العسكري قال الصادق انما ربكم نائب من يبو النشوة قال انتم من يتم اليتيم الذي انقطع من امامه ويتيم انقطع

بمحق العقاب على ترك ما فات الحمد له ولذا يمثل بما يستحق المدح عليه بمعنى طاهر المطلاق لانا نقول لاملازمة بين استحقاق المدح وعدم استحقاق العقاب بان يكون كل ما لا يستحق عليه العقاب يستحق عليه المدح الا ترى ان تاركا للزنا من غير قصد القربة لا يستحق العقاب ولا يستحق المدح فغاية الامر ان يكون الجاهل ببطلان الوقت المصلي في اول الوقت باسن العالم الذي داعي الوقت وصلى فيه لان الثاني تقرب الى الله سبحانه والاول بمثل واحد قوله ره فان التاويل يشكل الاعتماد عليهما والتعويل اقول ان كان قبول التاويل من جهة تعارض الروايات عليه سيما الاشكال الاعتماد والتعويل يشكل الاعتماد على شيء والتعويل وان كان من جهة التعارض فلا بد من بيان علل التعويل والحق فيما قاله ره مع ان الذي افاده قدس سره ظاهر التحقيق وجليل النظر دقيقه يعطي ما افاده الفاضل التستري قدس سره الطيبة فتامل فان المقام مطرح الانظار قوله ره وروى الكليني ره في باب المسائلة انا في هذا الخبر هو الذي يدل يقولون ولعل ما فهموا منه يقولون في جهة جواز التقليد في الاصول من ان التطرق في هذا الكلام الصادر من منبع النبوة والامامة يعطي جواز ذمه بيان ذلك انه قد صرح بالمؤمن ممن لم يسل عن دينه بل سئل عن دينه ايضا بالكافر ممن لم يسل عن ثبته ... كما بينهما ثم بين تمايزهما معا بيان من طريق المعرفة ويجيب كل منهما بجواب يخالف الجواب الاخر فضلا المؤمن مخالفا للكافر في السؤال عن الامام وقد جوابا السؤال عن طريق المعرفة ولم يذكر ان الكافر يسل عنا امر بل عن دينه في الاسلام لان كل احد امام ولما كان امرا ثابتا امر الكافر منوطا باتفاق الناس لا يبعث من الله سبحانه وكذا اكثر اعماله ماخوذ من الاراء والاهواء لم يسب بهذا السؤال وهداه الهداية الله سبحانه واما المؤمن فلما كان جميع عقائده واعماله منتسبا اليه سبحانه نسب الهداية اليه وذلك لانه لا يعتقد شيئا ولا يعمل عملا الا بدليل منصوص عن الله وبين قول من ينتهي قوله الى الله سواء كان اماما منصوبا من قبله او صادقا بفضل العدل عليه ويعتقد لما به ينسب ما يقول الى الامام وما الاخبار يجوز المجتهد اهل الحق وتقليدهم ان يقول جميع عقائده واعماله امر هداني الله اليه ولا يحسن للكافر

عن امامه ولا يقدر على الوصول اليه ولا يدري كيف حكمه فيما يبتلي به من شرايع دينه الا فمن كان من شيعتنا عالما بعلومنا وهدى الجاهل بشريعتنا كان معنا في الرفيق الاعلى وباسناده عن علي بن محمد قال لولا من يبقى بعد غيبة الامام من العلماء الداعين اليه والدالين عليه والذابين عنه وعن دينه بحجج الله المنقذين للضعفاء من عباد الله من شباك ابليس لعنه الله ومردة شياطينه لما بقي احد الا ارتد الحديث وغيره ذلك من الروايات والحاصل ان الظهور جواز اعتماد ضعفاء الناس والعوام على العلماء من غير منقصة بل يلزم عليهم في فتاويهم على كلام الائمة فيكون مستفيدا ولو وقع غلط كان على ذمة العلماء فقط ويتقضيه عموم العسر والحرج وكون الدين والشريعة سمحة سهلة كما لا يخفى فتدبر والله اعلم بحقائق الامور **الباب السادس** في التعادل والترجيح اعلم ان التعارض الواقع في الادلة الشرعية يكون بحسب الاحتمالات العقلية منحصرا في اقسام **الاول** بين الايتين من الكتاب فان كان في احديهما اطلاق او عموم بحيث يمكن تقييدها او تخصيصها او نحو ذلك فالمتعين لزوم ذلك والا فان الناسخ ان علم

الناسخ والا فالتوقف والتخيير ان امكن والاحوط الرجوع الى الاخبار الواردة من الائمة عليهم السلام ان وجدت في ذلك والا فالتوقف والاخبار ان امكن **القسم الثاني** بين الكتاب والسنة المتواترة فان كان بين النوعين فحكمه ما ترجح احتمال التقديم للسنة وكذا ان كانت من الائمة مع احتمال التقديم للكتاب بحديث عرض حديثهم على كتاب الله وطرح ما خالف كتاب الله وحمله على التقية **الثالث** بين الكتاب والظني من اخبار الاحاد والمشهور تقديم الكتاب مع عدم امكان الجمع بوجه لا بعد ايضا على قول التنويع فطا هر وحديث العرض مقتض له والاخبار الواردة في حصر العلم بالقران على الائمة عليهم السلام وانه يحب عليهم لا يحسب عقول الرجال يقتضي تقديم الخبر كما لا يخفى والله اعلم **الرابع** بين الكتاب والاجماع القطعي او الظنون والظاهر حكمه كالثاني في القطعي والاول والثالث من شبهه **خامس** بين الكتاب والاستصحاب على حجيته ويجب تقديم الثاني مطلقا **السادس** بين السنة المتواترة وخبر الواحد ولا شك في تقديم الخبر المتواتر وكذا الخبر القطعي على خبر الواحد الا ان كل منهما عن الائمة او النبي عليهم السلام وكذا لو كان احدهما عن النبي فقط لما الظاهر وضابع مع عدم امكان الجمع [illegible] بين القطعي بما يشبهها من نقلها وتطرح كما سيجيء ان شاء الله تعالى **السابع** بين السنة القطعية والاجماع وحكمه كالتاسع **التاسع** بينها وبين الاستصحاب وحكمه كحكم

ان يقول لانه اهتدى فيما هو عماد الاسلام وعروة الوثقى وحبل المتين بقول الناس وهذا ابائهم واجدادهم وتبعه في هذا امام الكفرة وجاهليهم يكون المتعصب الغالي في هذه الاصول وان فرض كون احد مصيبا في الباقي واما اعتراض الكافر على ابيه بالمسلم الموفق لصحبة الصادق عليه السلام المحق والمبتني بحجر الكاذب المبطل فهو كما عرضه بانك اجعلتا التوحي كافر بين الكفار في بلاد الكفرة وجزيرة الشرك والجواب الجواب فقول ثبتني الله عليه يدل على ان معتقداته كانت في معرض الزوال لولا الله وهذا صريح في ان المقلد المحق واما السائل المبطل فتثبت الله اياه متدرج في الهداية لانه اليقين ممتنع زواله بالشك وبدل ايضا على ان العذاب ليس بمحض التقليد انه في مقام بيان حال الصنفين ونحن نبين انه يكون المخالف الذي اجتهد في دينه واعتقد بما اعتقد من جزم بكون منا ولا تا ما كافرا ايضا ولا ريب انه لم ياخذ من الناس الا اصل الامامة فانه تبع بلا اجماع الناس لا من جهة قول المعصوم الذي هو قول الله ايضا وتحقيق الكلام ان الامام عليه السلام في هذا الخبر سال التنبيه كما هو ظاهر على المتعنت والعرض بيان استحقاق التواب والعقاب لهذا الاصل فمن سمع قول الله من الناس ليس كمن سمع قول الناس من الناس ولهذا يثاب المؤمن بما يخبر الناس عن الله وان لم يكن الخبر مطابقا للواقع والكافر يعاقب وان كان كل ما عمله مطابقا للواقع قوله ره يمكن تقييدها او تخصيصها اقول التقييد والتخصيص انما يكونان في المجمل ان كانت ظاهرة ولم يختلف بينها العدد ويكون الاخرون يعني منسبة والا فالرجوع الى الاخبار ان كانت والا فالتوقف في الافتاء والاحتياط في العمل قوله ره مع احتمال التقديم للسنة اقول التقديم للسنة متعين مع قطعية المتن لان النبي صلى الله عليه وآله هو المبين لمراد الله تعالى قوله ره لحديث عرض حديثهم على المعرض الحديث لنا يمكن لنا على محكمات الكتاب وهو التواتر في الاحاد الشرعية واما يعرضونه وما كان نعلم انتهاء تاويله الا عند الكل وعندنا فيجب ح التاويل في الخبر ونرضى حيث ما لزم للمخالف العامة من الدين او المذهب ويرده واما العرض على الكتاب في المنصوص وكل السنة على ظهور ما دونه ظهوره باه لا طبيعة ليس على حجتها ودليل فليس بها

العاشر بين الخبرين من اخبار الآحاد وهذا هو الذي ذكره الاكثر في كتبهم واقتصروا عليه وذكروا فيه اقساما من وجوه الترجيح بعضها بحسب
السند ككثرة رواة احدهما او ورع راوي احدهما او ضبطه او نحو ذلك من الاوصاف وعلو الاسناد في احدهما وبعضها بحسب القرائن به
كترجيح المتن كالفصاحة والاستقامة على قول او ... كون المدلول في احدهما حقيقيا دون الاخر او كون دلالة احدهما بغير توسط
على توسط امر بخلاف الاخر والعام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وبعضها بالامور الخارجية كاعتضاد احدهما
بدليل آخر او عمل السلف او موافقة الاصل على قول او مخالفته على قول آخر او مخالفته لاهل الخلاف بخلاف الاخر وهذه الوجوه مفصلة في
كتب الاصول وانما لم نبسط القول فيها لان المدرك في بعضها غير ظاهر ولا اصل للرجوع في الترجيح الى ما لم يرد به نص وانما الثابت الاولى ما رواه
الشيخ الجليل الطبرسي في كتاب الاحتجاج في احتجاج ابي عبد الله ع عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا سمعت من اصحابك

الائمة عليهم السلام به قوله العاشر بين الخبرين الخ اقول وانا اذكر بعون الله الترجيح الواقعة
في الاحاديث ثم انظر في اثناء ... الجمع بينها وانقل ما وصل الي من الاقوال ان شاء الله تعالى
فنقول اعلم ان ترجيح حديث الاصدق والاورع والافقه لا يمكن على الاطلاق اذ ربما كان مخالفا
لمحكمات الكتاب ولا ينافي ذلك تحقق صدوره عنهم ع لانهم قد يصدرون لمصلحة ومثل هذه الاحاديث
ونحن لا نفهمها انما الغرض منها ان الشاهد يرى ما لا يرى الغائب وربما كان مخالفا لما عليه
المذاهب وكذا تجد غير الاورع موافقا للكتاب والمذهب وربما كان شاذا نادرا وكان ...
مشهورا وربما كان مشتملا على احكام ... وقضايا لم ينكرها واما العرض على الكتاب فالمعنى الذي
قلنا انما ينفع لطرح الاحاديث التي وضعها الغلاة والملاحدة في الاصول واهل الابطال ...
في الفروع لانهم ... ما يخالف محكمات الكتاب ... على حسب اهوائهم وبدعهم
وربما وضعوا الاحاديث ونسبوها الى الصادقين ثم نسبوها الى مذاهبهم الفاسدة فوضع الائمة عليهم السلام
لتنبيههم هذه القواعد واما موافقة العامة ومخالفتها فاعلم ان مذاهب العامة في زمان الصادقين ع
ما كانت محصورة في المذاهب الاربعة وقد نقل من تواريخهم ان اهل كوفة كان معظمهم في عصرهم
على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ... واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل المدينة
على فتاوى مالك ... واهل البصرة على عثمان ... وسوار ... واهل الشام
على الاوزاعي والوليد واهل مصر على الليث بن سعد واهل خراسان على عبد الله بن المبارك
وكان فيهم من اهل الفتاوى غير هؤلاء كسعيد بن المسيب وعكرمة وربيعة الرأي وسفيان بن عيينة
ومحمد بن شهاب الزهري وكل واحد من هؤلاء امام قوم برأسه ليس تابعا لغيره وكانت المذاهب
الاربعة كغيرها الا ان ... الرشيد الى الحنفية ... ولكن لم تزل المذاهب الاخر
على حالها الى ان ... حصر المذاهب ... في الاربعة في سنة خمس وستين وستمائة ...
قضاء ... بتوسط السلاطين والامراء واشتهر البعض الاخر بتوسط ما ذكر ولكونه اقرب
الى الصواب من غيره كمذهب الشافعي ... الحديث ... اكرم

اصحابك ... وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ع فترد اليه الثانية ما رواه عن الحسن بن الجهم عن الرضا ع في حديث قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما
ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت الثالثة ما رواه ايضا في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله الحميري
الى صاحب الزمان ع ... بعض الفقهاء عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا قال
لا يجب عليه تكبير ويجزيه ان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد فوقع ع في الجواب عن ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة
الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الاخر فانه روي انه اذا رفع راسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود
تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا الرابعة ما رواه علي بن مهزيار في الصحيح قال
قرات في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن ع اختلف اصحابنا في روايتهم عن ابي عبد الله ع في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم ان صلهما

... ان ... كان هو المعمول به في زمان ذلك الامام ... الذي اسند اليه الخبر او ...
اخرى يعلم منها انه خارج مخرج التقية فليس لاحد ان يحمل خبرا على التقية بمجرد انه موافق لمذهب
احد منهم وان لم يعلم حال هذا المذهب في زمان صدور ذلك الخبر واما الارجاء والتوقف فانه
كان في الفتوى بحكم الله الواقعي مع التخيير في العمل فالمكلف في سعة وان كان في العمل يلزم البعض
وترك الاكثر العبادات والمعاملات اذ ليس حديث الا وله ما يضاده او يناقضه ومن الاكثر ليس
بظاهر من القرآن محكم ولا من السنة المتواترة والعامة في المسائل مختلفون مع عدم العلم بحال الفتوى
في ذلك الزمان واما الاحتياط فربما يؤدي ... ورود ... في الجميع ...
... ما قلنا ونظرت في احاديث الترجيح من حيث الاختلاف ... في البعض بالتوقف
وفي البعض بالتخيير وفي البعض ... ان ... مختلفة ...
ونظرنا ... قول الصادق ع انه هو الذي اوقع الاختلاف بين الشيعة ...
ولما علمت ان الاصل هو التخيير في العمل والتوقف في الفتوى ... العمل بما في الكافي
[illegible] ... الاخبار ...
[illegible] ... تعالى ...
[illegible] ... في التهذيب ...
[illegible] ... في هذا المقام ... من السادة الفضلاء ...
[illegible] ... في هذا الشأن ...
[illegible] ... من الاحاديث ...
[illegible] ... من الاخبار
[illegible]
[illegible] ... في الحديث ...
[illegible]

في الحل وروى بعضهم ان لا تصلح الا الاعطاء الارض فاعلم كيف تصنع انت لا تدري بك في ذلك فربع ثم موسع عليك بايهما عملت وقع الخ
هذه الرواية على ما نحن فيه نظر وروى الكليني في الكافي قال وفي رواية بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وردها في خطبة الكافي
عن العالم ع وهذه الاخبار دالة على ان المكلف مخير في العمل باي الخبرين شاء ولهذا ذكره الكليني في خطبة الكافي كما تقدم نقل عبارته الخامسة
ما نقل عن احتجاج الطبرسي انه روى عن سماعة بن مهران قال سألت ابا عبد الله ع قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالاخذ به والآخر
ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك فتسأله عنه قال قلت لا بد ان نعمل باحدهما قال خذ بما فيه خلاف العامة السادسة
ما رواه الشيخ قطب الدين الراوندي في رسالة الفها في بيان احوال احاديث اصحابنا باسناده عن ابن بابويه عن محمد بن الحسن الصفار عن
احمد بن محمد بن عيسى عن رجل عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسين بن السري قال قال ابو عبد الله ع اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا

تحليل ما حرم الله او تحريم ما احل الله او دفع فريضة في كتاب الله رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك
فذلك مما لا يسع الاخذ به لان رسول الله ص لم يكن ليحرم ما احل الله ولا ليحلل ما حرم الله عز وجل ولا
ليغير فرائض الله واحكامه كان في ذلك كله متبعا مسلما مؤديا عن الله عز وجل وذلك قول الله عز وجل
ان اتبع الا ما يوحى الي فكان ص متبعا لله مؤديا عن الله ما امره به من تبليغ الرسالة قلت فانه
يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله ص مما ليس في الكتاب وهو في السنة ثم يرد خلافه فقال
وكذلك قد نهى رسول الله ص عن اشياء نهي حرام فوافق في ذلك نهيه نهي الله عز وجل وامر باشياء
فصار ذلك الامر واجبا لازما كعدل فرائض الله تعالى فوافق في ذلك امره امر الله عز وجل
فما جاء في النهي عن رسول الله ص نهي حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك وكذلك فيما امر به
لانا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله ص ولا نامر بخلاف ما امر رسول الله ص الا لعلة خوف
ضرورة فاما ان نستحل ما حرم رسول الله ص او نحرم ما استحله رسول الله ص فلا يكون ذلك ابدا لانا
تابعون لرسول الله ص مسلمون له كما كان رسول الله ص تابعا لامر ربه عز وجل مسلما له وقال
الله عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان رسول الله ص نهى عن اشياء ليس
نهي حرام بل اعافة وكراهة وامر باشياء ليس امر فرض ولا واجب بل امر فضل ورجحان في الدين
ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول فما كان عن رسول الله ص نهي اعافة او امر فضل فذلك
الذي يسع استعمال الرخص فيه اذا ورد عليكم عنا فيه الخبر باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا
ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهما يجب الاخذ باحدهما او بهما جميعا
او بايهما شئت واحببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله ص والرد اليه والينا وكان
تارك ذلك من باب العناد والانكار وترك التسليم لرسول الله ص مشركا بالله العظيم فما ورد
عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما
فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ص فما كان في السنة
موجودا منهيا عنه نهي حرام او مامورا به عن رسول الله ص امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله

بما خالف القوم السابعة ما رواه ايضا عن ابن بابويه عن محمد بن موسى بن المتوكل عن علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابن
فضال عن الحسن بن الجهم قال قلت للعبد الصالح ع هل يسعنا فيما ورد علينا منكم الا التسليم لكم فقال لا والله لا يسعكم الا التسليم لنا قلت
فيروى عن ابي عبد الله ع شيء ويروى عنه خلافه فبايهما ناخذ قال خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه الثامنة ما رواه ايضا بالاسناد
عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن محمد بن عبد الله قال قلت لابي الحسن الرضا ع كيف نصنع بالخبرين المختلفين فقال اذا ورد عليكم
حديثان مختلفان فانظروا ما يخالف منهما العامة فخذوه وانظروا ما يوافق اخبارهم فدعوه وروى الشيخ في باب الخلع عن الحسن بن سماعة
عن الحسن بن ايوب عن ابن بكير عن عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع قال ما سمعت مني يشبه قول الناس فيه التقية وما سمعت مني لا يشبه
قول الناس فلا تقية فيه وهذه الاخبار الحسنة دالة على ان المتعين عند اختلاف الاخبار العرض على مذهب العامة والاخذ بالمخالف لهم

وامره وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول
الله ص وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار من
باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله ص وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه
فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون
حتى ياتيكم البيان من عندنا الثاني ما رواه ابن ادريس في السرائر عن موسى بن محمد بن علي بن
موسى قال كتبت الى ابي الحسن ع اسأله عن العلم المنقول الينا عن آبائك واجدادك صلوات الله
عليهم قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه والرد اليك فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم انه قولنا
فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا الثالث ما رواه الكليني عن ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف الرابع ما رواه
عن ابي عبد الله ع قال ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف الخامس ما رواه ايضا عن هشام بن
الحكم عن ابي عبد الله ع قال خطب النبي ص بمنى فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا
قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله السادس ما رواه عن السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال
رسول الله ص ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله
فدعوه السابع ما رواه الطبرسي في مجمع البيان قال قال النبي ص اذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على
كتاب الله فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط الثامن ما رواه في البحار عن ابي جعفر ع
قال قال رسول الله ص اذا حدثتم عني بالحديث فانحلوني اهنأه واسهله وارشده فان وافق
كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله اقول الظاهر ان المراد بالاهنأ والاسهل ما
كان هو الانسب بالشريعة السهلة فما كان من الاحاديث انسب الى السهولة واوضح سبيلا يقتضيه العقل من الحسن
حتى يكون اهنأ على العامل وارشد من غيره ان يكون مقتضيا للهداية الى الخيرات فلا شك ان الحكم
لا يكشف لهذا الزمان ما كان البحث عن الشبهات ولكنه يخالف محكم الكتاب كبعض العبادات المبتدعة
الذي يجد العقل الناقص كبعض ائمة المعصوم ع بحسب ما قلته من ان الهنات موافقة الكتاب

مطلقا وعلم جواز العمل بالتقية عند الاختلاف الثامن ما رواه الكليني في باب اختلاف الحديث من الكافي في الصحيح عن عمر بن حنظلة قال سألت
ابا عبد الله عم عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة الى ان قال وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما
في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال
ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك
فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلاثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله قال رسول الله صلعم حلال بين
وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان
الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه

كان كذلك فانا نقلته لانه انما توقف في الواقع او موافق لقول الا انه لم ارك كل حسن الا مرتبة كما
لم ارك كل ضجيع لا ينبت عنده هذا ما خطر بالبال والله اعلم بالمراد اذا ورد عليكم اخبار مختلفة فخذوا
بما هو اهدى واسهل واقرب الى الرشد والصواب مما علمتموه ما لفظه كما يشير اليه قوله والاخذ به
ويحتمل ان يكون تلك الصفات قائمة مقام المصدر اي يجلون اخذا فيه اسهل وارشد والحاصل
ان كل ما يرد عليكم فاقبلوا واحسن القبول لعله يكون مما ذكر بعد في وجه الاستثناء منه التاسع
ما رواه ايضا عنه عم قال ما اتاكم عنا من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل العاشر ما رواه ايضا
عن محمد بن مسلم عنه عم قال يا محمد ما جاءك في رواية من بر او فاجر يوافق القرآن فخذ به وما جاءك
في رواية من بر او فاجر يخالف القرآن فلا تأخذ به الحادي عشر ما رواه عن سدير عنه عم قال قال ابو جعفر
وابو عبد الله عم لا تصدق علينا الا ما وافق كتاب الله وسنة نبيه صلعم الثاني عشر ما رواه عن العبد الصالح
عليه السلام قال اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وعلى احاديثنا فان اشبههما فهو
حق وان لم يشبههما فهو باطل الثالث عشر ما رواه عن ابي الحسن الثالث عم في رسالته الى اهل الاهواز انه قال عم
فاذا شهد الكتاب بتصديق خبر وتحقيقه فانكرته طائفة من الامة وعارضته بحديث من هذه الاحاديث
المزورة صارت بانكارها ودفعها الكتاب كفارا ضلالا واصح خبر ما عرف تحقيقه من الكتاب
مثل الخبر المجمع عليه من رسول الله صلعم حيث قال اني مستخلف فيكم خليفتين كتاب الله وعترتي الحديث
الرابع عشر ما رواه عن ابي جعفر الثاني عم في مناظرته مع يحيى بن اكثم انه قال قال رسول الله صلعم في حجة
الوداع قد كثرت علي الكذابة وستكثر فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فاذا اتاكم الحديث
فاعرضوه على كتاب الله وسنتي فما وافق كتاب الله وسنتي فخذوا به وما خالف كتاب الله وسنتي
فلا تأخذوا به الخامس عشر ما رواه الشيخ الحر في كتاب القضاء من الوسائل عن ابي جعفر عم في
حديث قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا
فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم السادس عشر ما رواه عن الكشي عن يونس بن
عبد الرحمن ان بعض اصحابنا سأله وانا حاضر فقال له يا ابا محمد ما اشدك في الحديث واكثر انكارك لما

حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة
ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما
الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه
حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وهذا الحديث يدل على ان الترجيح بالاعدلية الراوي وما في معناه
او بحسبه واصدقيته ومع الشاذ بالمشهور ومع التساوي فيهما ايضا فبالعرض على الكتاب والسنة ومذهب العامة فظاهرها لزوم
العرض على الجميع ويحتمل ان يكون الواو بمعنى او فلا يلزم العرض على احدها ولكن قوله ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة
يؤيد الاول الا انه عم جعل الترجيح بالعرض على مذهب العامة فقط وعلى ميل حكامهم في جوابه لهذا القول مع عدم امكان هذا العرض

٣٧

يرويه اصحابنا فما الذي يحملك على رد الاحاديث فقال حدثني هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله
عم يقول لا تقبلوا علينا حديثا الا ما وافق القرآن والسنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا
المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب اصحاب ابي احاديث لم يحدث بها ابي
فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا محمد صلعم فانا اذا حدثنا
قلنا قال الله عز وجل وقال رسول الله صلعم والخبر طويل وفيه ان يونس عرض بعض كتب ابي عبد الله
عم على الرضا عم فانكر منها احاديث كثيرة ثم قال ان ابا الخطاب كذب على ابي عبد الله
الى ان قال فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن الى ان قال ان كلام آخرنا مثل كلام اولنا و
كلام اولنا مصداق لكلام آخرنا واذا اتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه عليه الحديث
السابع عشر ما رواه ايضا عن جابر عن ابي جعفر عم في حديث انه قال وما جاءكم عنا فان
وجدتموه للقرآن موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر عليكم
فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا الحديث الثامن عشر ما رواه
الطبرسي في الاحتجاج عن الصادق عم ان رسول الله صلعم قال ما وجدتم في كتاب الله عز وجل
فالعمل به لازم ولا عذر لكم في تركه وما لم يكن في كتاب الله عز وجل وكان في سنتي فلا عذر
لكم في ترك سنتي وما لم يكن في كتاب الله عز وجل وكانت في سنتي فلا عذر لكم في ترك سنتي وما
لم يكن فيه سنة مني فما قال اصحابي فقولوا به فانما مثل اصحابي فيكم كمثل النجوم فبأيها
اخذ اهتدي وباي اقاويل اصحابي اخذتم اهتديتم واختلاف اصحابي لكم رحمة قيل يا
رسول الله من اصحابك قال اهل بيتي قال العلامة محمد بن الحسن الحر ان اهل البيت
لا يختلفون ولكن يفتون الشيعة بمر الحق وربما افتوهم بالتقية فما يختلف من قولهم فهو للتقية
والتقية رحمة للشيعة التاسع عشر ما رواه ايضا عن ابي عبد الله عم انه قال ما انتم والله
على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فما هم من الحنيفية على شيء العشرون ما رواه في العلل عن ابي
اسحاق الارجاني رفعه قال قال لي ابو عبد الله عم اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما تقول العامة فقلت لا ادري

ثم فيتعوض من الروايات لزوم التوقف عند التجرد وهل الروايات التخيير وحمل بعضهم روايات التخيير على العبادات المحضة وروايات الارجاء و
التوقف على غيرها كالدين والميراث ونحوهما مما يحصل بهما الا ان هذه الروايات وردت في المنازعات والمخاصمات **العاشر**
ما رواه محمد بن ابي جمهور الاحسائي في كتاب عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة بن اعين قال سألت الباقر ع فقلت جعلت
فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا
سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان
موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين
فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع

فقال ان علينا ان لم يكن بعد من الله عندنا الاختلاف عليكم الامر الاجزاء ارادة الى ابطال امر مكا
نبانة امير المؤمنين ع من الحق لا يعلمونه فاذا اتاهم جعلوا الضد ان قد ذم ليلبسوا
على الناس **الواحد والعشرون** ما رواه في العلل باسناده عن علي بن اسباط قال قلت للرضا ع يحدث الامر
لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك فقال ائت
فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه اقول اصل علة
انه كان يصل حديثان لا يدرى بايهما يؤخذ **الثاني والعشرون** ما رواه في الكافي عن ابي عبد الله ع
قال لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقهوا ويعرفوا امامهم ويسعهم ان يأخذوا بما يقول
وان كان تقية اقول الوجوه المرجحة المستنبطة من تلك الاحاديث والحكم عند اختلاف
الحديثين ترتقي الى عشرة اوجه **الاول** الترجيح باعتبار السند بترجيح رواية الاوثق والاعدل
والافقه على غيره **الثاني** الترجيح باعتبار الشهرة **الثالث** باعتبار موافقة الكتاب **الرابع**
باعتبار موافقة السنة **الخامس** باعتبار موافقة ما في الاخبار المعلومة **السادس**
باعتبار مخالفة العامة او مخالفة الحكم الذي كان حكامهم وقضاتهم اليه اميل **السابع**
باعتبار التقدم والتأخر بتقديم المتأخر **الثامن** باعتبار موافقة الاحتياط **التاسع**
التوقف والارجاء **العاشر** التخيير اذا عرفت هذه الجملة فاعلم ان فائدة الترجيح حصول قوة
الظن بان ما اشتمل على المرجح هو حكم الله الواقعي وان قوة الظن بان الحديث صدر عن
المعصوم ع مع قطع النظر عن مطابقته للواقع وعدم مطابقته لاحتمال الصدور تقية
او لمصلحة اخرى فلا عبرة بها في نظر المجتهد او العامل من حيث هو مجتهد او عامل فعلى هذا
لا ينبغي ان يكون الحديث الراجح مشتملا على جميع ما اشتمل عليه المرجوح مع زيادة وجه ليس في
المرجوح مثلا اذا كان كل من الحديثين المتعارضين مشهورا مخالفا للعامة غير مخالف
للكتاب والسنة وباقي الاحاديث لعدم دخل حكمهما فيهما غير معلوم التاريخ موافقا او
مخالفا للاحتياط فيرجح احدهما على الآخر باعتبار السند كان فيه تفاوت بالوثوق

فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر وفي رواية انه قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسأله انتهى كلامه **الحادي عشر** ما رواه
الشيخ قطب الدين الراوندي في رسالته باسناده عن ابن بابويه عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن ايوب بن نوح عن محمد بن ابي عمير عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله
عن الصادق ع قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه فان
لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه **الثاني عشر** ما رواه الحسن بن
الجهم عن الرضا ع قال قلت له تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان
يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك
بايهما اخذت **الثالث عشر** ما رواه الكليني في باب اختلاف الحديث في الصحيح عن سماعة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل اختلف عليه

٢١١

ولا اوثقية وعدمها على هذا النفس ولو لم يكن هنا الشهرة ترجيحا اصلا فلا بد من التوقف او
التخيير ثم ان المشهور بل المجمع عليه عند الاصوليين هو وجوب استعمال الترجيح ووجوب العمل
بالراجح ويستدل عليه بان الله تعالى نبه على قوام اشكال على تلك الاحاديث ينتجها
ان الواجب على من يشكل عليه طريق العمل بالمتعارضين ان يجب ان اللازم العمل بالحديث الذي
يختص بمرجح من جملة ما ثبت به ترجيح ان كان مثله جوابا على الوجوه المعلومة من الاحاديث كما
ما وقع التوقف بحسب ما ذكرناه ثم ان الراوي سأل ثم واجاب ثم بان اللازم العمل بما هو
اصح سندا فرض الراوي التساوي فيه فاجاب بترجيح المشهور على الشاذ فيشكل الامر بان الاشكال
ان فرض التساوي في الوجه الاخير من السند ثم فرض التساوي فيه ايضا والجواب على التوقف
او التخيير ليس الا وان لم يفرض التساوي في العمل بما هو اصح سندا لا يقتضي قوة الظن بالعمل
بما هو حكم الله تعالى في الواقع لان الاوثقية لا تفيد الا قوة الظن بصدوره عن
المعصوم ع وربما كان غير الثقة نطق بالمضمون فضلا عن قوة الظن به كما اشرنا اليه كما
بعد الاوثق ما هو مخالف لجميع اقوال الامة ويروي الثقة ما هو المعلوم من مذهب الشيعة
وايضا بعد فرض التساوي في السند فقط ليس اللازم العمل بما يخالف العامة كما يدل عليه
حديث زرارة بل قد اشرنا الى ان المخالفة لا تقتضي قوة الظن بكون مضمون المخالف واقعيا كما
اذا كان الموافق موافقا لنص الكتاب ومحكمه لان صدور الاخبار الموافقة للتقية ليس
منحصرا في التقية من العامة بل لعله كان تقية من بعض سلاطين الوقت الذي لا يبالي
بالدين مطلقا كبعض بني امية وبني العباس الا ترى ان الوليد لعنه الله استخف بالقرآن
والمتوكل لعنه الله صرح بعداوة سيدة النساء صلوات الله عليها مع ان هذين طلبا تمذهبا
لاحد من العامة ومنها ان العرض على كتاب الله تعالى ان كان على الحكم الذي صار منصوصه
ظهر ثابتا في الدين اما المذهب فلا ثمرة لعرض الحديث عليه ان كان المقصود تحصيل العلم او
الظن بحقيته ليعمل به لان مثل هذا الحكم يستغني عن الدليل وان كان على الظاهر الذي

وحلال من اهل بيته فان كلاهما يرد بين احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه
وفي رواية بايهما اخذت من باب التسليم وسعك **الخامس عشر** ما رواه ايضا في الباب المذكور باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال ارايتك لو
حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تاخذ قال كنت آخذ بالاخير فقال رحمك الله **السادس عشر**
ما رواه باسناده عن المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ فقال خذوا به حتى
يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله الحديث وفي حديث اخر خذوا بالاحدث وهذه الروايات الثلاث والاخيرة تدل على ان الواجب الاخذ
بالرواية الاخيرة ولا اعلم احدا عمل بها غير ابن بابويه في الفقيه في باب الرجل يوصي الى رجلين حيث نقل خبرين مختلفين ثم قال لو صح
الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق عليه السلام وذلك لان الاخبار لها وجوه ومعان وكل امام اعلم بزمانه واحكامه

لتخلف في ظهوره ولم يعلم من طريق الائمة عليهم السلام ان المراد المقصود منه ثم لا يحصل من موافقته لمثل
هذا الظاهر قوة الظن اذ ربما كان شدة ظهور الظهور من قائله غير سائغ الى الحجة غير جنسه وكذا
ثاليه ظاهر عنده هو المقصود فيكون الحديث المخالف لهذا الظاهر هو المطابق للواقع
منها الاكتفاء في البعض بالبعض ومنها مخالفة المذهب في البعض لشدة الشهرة ونحو الاخر
قدم السند وغيره الى غير ذلك مما يظهر بالتامل فيها والجواب عن الكل هو ما اشرنا اليه من ان الاصل
التوقف في الفتوى والتخيير في العمل ان لم يحصل من دليل اخر العلم بعدم مطابقة احد الخبرين
للواقع وان الترجيح هو الفضل والاولى والمعصوم عليه السلام علم بعض المرجحات مع فرض التساوي
في الباقي فكانه قال السند مرجح مع فرض التساوي في غيرها والمخالفة للعامة مرجح
مع فرض التساوي في غيرها والموافقة للكتاب مرجح مع فرض التساوي في غيرها و
هكذا واما الاكتفاء بالبعض فغير شان الاستحباب واما التعرض لبعض خاص فلعله كان
للاهتمام بشانه اذ كان الغالب في تعارض الكذب المخالف للقران والسنة واما السابق لعدم
حال العدلية من جهة الصدق والكذب فيعلم ما علق بالموافقة والمخالفة واكثر المكلفين
وان كانوا عالمين بالاحكام الغير المستنبطة من الكتاب والسنة ولكن لما سمعوا
ان للقران بطونا ربما توهموا ان الحديث المخالف لمحكمه ربما كان من بواطن القران وانه
يجوز نسخ الباطن لحكم الظاهر وان علم هذا عند الائمة عليهم السلام فلهذا واشباهه قال الامام عليه السلام
ان الحديث المخالف للمحكم زخرف وكذب وان باطن القران لا يناقض محكمه واما ما القائلون
بوجوب استعلام الترجيح ووجوب العمل بالراجح فاستدلوا عليه بهذه الاحاديث وبالادلة
العقلية ولما اشكل عليهم امر هذه الاحاديث عدلوا الى التوجيه وانا ذكرنا ما قالوا واشرنا الى
بعض ما فيه فلا نتعرض لما في بعض توجيهاتهم من التكلف والتعسف لئلا يطول الكلام
الطالبين اما دليلهم فقال في الرسالة اما اما وجوب بذل الجهد في استعلام الترجيح فلتوقف
التكليف ووجوب الاتيان بالمكلف به مع الاختلاف في بعض افراده وهو متوقف على

عن غير من الناس انتهى **الثاني عشر** ما رواه الكليني ايضا في باب الاخذ بالسنة وشواهد الكتاب في الصحيح والموثق عن عبد الله بن
ابي يعفور قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من
كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله والا فالذي جاءكم به اولى به **الثالث عشر** ما قال ابن بابويه في كتاب الاعتقادات اعتقادنا في الحديث
المفسر انه يحكم على المجمل كما قال الصادق عليه السلام وذكر هذه الفاتحة في كتاب من لا يحضره الفقيه في الجمع بين الاخبار والظاهر انه اراد بالمفسر المحكم
والمقيد والمبين والمفصل ونحوها وبالمجمل خلافها وهذه الروايات تدل على انواع من العمل عند تعارض الاخبار الاول الترجيح بالاعدلية
السند بالترجيح بالتعدد الثقة والاوثق والافقه والاصدق والاورع على ما مر وهذا يدل عليه الرواية الثالثة والعاشرة الثاني الترجيح
بشهرة الرواية وقلة الاكثرية فانها قد دل الاخرى ويدل عليه ايضا الثالثة والعاشرة الثالث العرض على كتاب الله والعمل بالموافق
المخالف وهذا يدل عليه الثالثة والعاشرة

وهو حاله الاجتهاد والتورع في تحصيله ومن جملته طلب الترجيح كما لا يخفى اقول اما بقاء التكليف
فمسلم ولكن على التفصيل وهو ان المكلف به في صورة عدم التعارض معلوم وبعده فالمكلف
به اما العمل بالاحدث بعنوان التخيير او التساقط والترجيح الى الاحاديث المطابقة لمقتضى الاصل
واما لزوم التكليف بما هو الواقع وبما يحصل الظن بانه كذلك مع كون الحديث المعارض ايضا
جائز العمل بظنون الصدق فغير مسلم بل هو عين التنازع فيه ثم قال ما حاصله انه مع التعارض
لا يجوز العمل بالمجموع وليس كلاهما حقا بناء على امتناع التصويب والتخيير وبطلان التصويب
وان في ايدي الناس كما قال امير المؤمنين عليه السلام حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا
فلو لم يبالغ الفقيه في التورع في تحصيل الحق وترجيحه لكان مقصرا اقول من قال بالتخيير لا
يعمل بالمجموع ولا يقول بحقيتهما معا وقد سبق حق حصل حديثين يجوز له العمل بهما لولا التعارض
ومع التعارض فقد خص الائمة العمل وان كان ما يعمل به مخالفا للواقع ومنهيا في نفس الامر
انتم ايضا تقولون بتجويز العمل بخلاف الواقع لانكم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن
الترجيح ثم قال واما وجوب العمل بالراجح فقال العلامة في النهاية البحث الثاني في جوازه
المحققون على وجوب العمل بالراجح من الطريقين وعلى جواز الترجيح وانكره بعضهم لنا وجوه
الاول الاجماع على العمل بالترجيح والمصير الى الراجح من الدليلين الى ان قال وقال في بحث
الرابع من بحث الخبر للاجماع على ان الدليلين اذا تساويا واختص احدهما بزيادة قوة وجب
العمل به الثاني اذا تعارض الظنان ثم رجح احدهما بزيادة قوة تعين العمل بالراجح عرفا كذا شرعا
لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الثالث لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح
وهو قبيح عقلا لترجيح المرجوح على الراجح الرابع تقرير النبوة مستفاد للمباينة ناطقا الى
البعض في ترتيب الادلة وتقديم بعضها على بعض انتهى اقول اما الاجماع على الجواز فمسلم الترجيح
بخصوصه فلا ينفع فيما نحن فيه اعني اثبات الوجوب واما دعوى الاجماع عليه بخصوصه ففيه
لانه دخل قول الحجة فيه غير معلوم وضعف دليل الثاني اظهر من الاول واما الثالث فقد علمت

عشر والثانية عشر والسادس عشر الرابع العرض على سنة رسول الله ويدل عليه الروايات التاسعة والسادس عشر ولفظة او في الاخير
سوّغ لكون الواو في الاول بمعنى او الخامس العرض على مذهب العامة او ورد بانهم او عمل حكامهم والاخذ بالمخالف ويدل عليه الرواية
الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة والعاشرة والحادية عشر السادس الاخذ بالاحدث ويدل عليه الرابعة عشر و
الخامسة عشر مع دلالة لحوق مكونه فيها السابع التخيير في العمل بايها شاء المكلف ويدل عليه الاربع الاول والعاشرة والثانية
عشر والثالثة عشر الثامن التوقف وعدم العمل بشيء منهما ويدل عليه الخامسة والتاسعة والعاشرة والثالثة عشر التاسع العمل بالاحوط
منهما ويدل عليه الرواية العاشرة العاشر العمل بالحديث المفسر وحمل المجمل عليه كما يدل عليه الرواية الاخيرة ولكن هذا مذهب اخر من العمل
ليس فيه طرح احد الخبرين واعلم ان ظاهر الروايات السابقة ان الترجيح باعتبار السند او صفة الراوي ونحوهما وكثير منها مقدم على الترجيح

الكلام عليه فيما ذكرنا واما الرابع فحديث سماعة كما نقل عن ثابت عندنا بل نقل انه متى قال له لا اكتب
الا كتب اليك واما التوجيهات فمذكورة في الرسالة فيما ذكرناه من الاشكالات وزاد عليها
قوله ومنها مخالفة الثالث يعني به حديث الميثمي ومنها اختلافها في التوقف والتخيير في
سهولة المراد ومنها كاختلاف الحكم بتقديم ما وافق كتاب الله وطرح المخالف من ان تخصيص الكتاب
بخبر الواحد قول العلامة قدس سره وجوز ايضا وايضا بعض الروايات الدالة على العرض على فهم القرآن
بهم عليهم السلام يدل على تقديم الروايات المخالفة للقرآن ومنها ان المسألة اصولية فكيف
يمكن اثباتها باخبار الاحاد ثم اجاب ره على تقدير وجوب الترجيح باجوبة لا اعتماد على بعضها
وبعضها مستبعد فقال في الجواب عن اشكال الاكتفاء بترجيح السند وبينه والشهرة في قوي
سوان الا ان ملاحظة الجميع مخصصة في المعارضين الا الوجه الذي يختص باحدهما او ترجيح
بها كما اشرنا اليه بقيد قلناه من انه رضه بيان المرجحات وملاحظة التساوي فيما عدا
ما ذكر في كل مرتبة ثم قال ويعلم من هذا الجواب عن اختلاف الترتيب وعن ترك بعض الوجوه
غايته ما يلزم تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو جائز الى اخره هذا ان كان مشهورا
ولكنه على الاطلاق محل نظر عندي اذ لا يتم البيان ولو بعد حين ولو كان متحدا في بيته العلوية
او نحوه لا انتقضت العادة بنقله الينا لعموم البلوى لمثل هذه القاعدة على تقدير
الترجيح ولنا اذا لاحظت مجموع ما نقل في الترجيح لم تجد حديثا واحدا كافيا في بيان
هذه القاعدة بل كل حديث يشتمل على بعضها لا يمكنه في البيان ومن المستبعد جدا عدم
احتياج كل الرواة حين السؤال الى بيان المسؤول عنه ثم ان ما قاله لا يجمع مادة الاشكال
لان في بعض الروايات اكتفى بالتخيير وليس هو من الوجوه المرجحة بل هو مناف لوجوب الترجيح
واما ما يشار اليه بعد الخبر عنه واجاب عن اختلاف حديث الميثمي لغيره بان الاشكال انما
باعتبار عدم ذكره فيه بعض وجوه الترجيح فالجواب عنه عدم لزوم ذكر جميع احكام المسألة في
مقام واحد وان كان باعتبار تخصيصه التخيير بالمستحبات فيمكن حمله على التعميم بحيث

يشمل

على كتاب الله وعلى هذا فاذا تعارض حديثان ويكون راوي احدهما اوثق وافقه واورع من راوي الاخر يكون العمل بالاول متعينا وان
كان مخالفا للقرآن ولكن ظاهر كثير من الروايات العرض على كتاب الله مقدم على جميع اقسام الترجيح بل روى الكليني في باب الاخذ بالسنة
وشواهد الكتاب اخبارا كثيرة والدلالات الخبر الموافق لكتاب الله فهو زخرف وجزء بعمل الشيخ ويلزم طرحه وان لم يكن له معارض اصلا
وعلى هذا فاذا تعارض حديثان ينبغي عرضهما على القرآن او السنة المقطوع بها والعمل بالموافق لهما وان لم يعلم الموافقة والمخالفة فالترجيح
باعتبار الصفات المذكورة للراوي ومع التساوي فيها فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة الرواية ومع التساوي فبالعرض على روايات العامة
او مذاهبهم او عمل حكامهم والعمل بالمخالف لها واخر هذا ما نبه عليه في التاسعة والحادية عشر وان لم يعلم الموافقة او المخالفة
فالعمل بالاحوط منها للرواية العاشرة والتوقف ايضا لا يخلو الا ان الاخبار مع عدم العلم بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وكفاية العبد

يشمل الخبر الاصلي كما في خصال الكفارة والخبر الاضطراري كما في صورة العجز من الترجيح اقول
حاصل حديث الميثمي هو لزوم طرح ما يضاد الحكم المقطوع به من الكتاب والسنة او ينافي خصه
ومفادها الا انه فيه ولا يخالفه في قوة التخيير وتقرير لزوم حمل الخبر المشتمل على الامر والنهي على الجواز
ان كان في السنة المقطوع بها نص على النهي بعد العلم بكونه نهي كراهة واعافة وحمل ما
اشتمل على النهي عن الشيء على رفع الناس عن الترك ان كان في السنة امر ندب به واما الخبران
المتعارضان او المتضادان اللذان لا يعرف حكم واحد منهما من الكتاب والسنة وهما محل كلام
بحثنا فلم يتعرض السائل له لانه فرض ان في السنة حديثا وفي كلامهم عليهم السلام ما يضاده
او ينافيه وانما تعرض له صورته بحكم فيه بالتوقف والكف والتخصص لا ريب في امكانهما اذا
كان التوقف في الفتوى والكف عن العمل واما الغاية الكف والترك مع ان اللازم على تقدير
التعارض التساقط والرجوع الى الحكم الاصلي وهو الاختيار من جهة رجحان الترك في النهي المحتمل
للحرمة فيكون حاصل كلامه ره الترجيح ابدا من طريق الاحتياط والقائلون بوجوب الترجيح
لا يقولون به لا بعد العجز عن هذا التخيير عليهم لا ائم وبالجملة ليس في هذا الحديث شيء ينافي
لباقي الاخبار على طريقتنا وحمله على ما يشمل التخيير الاصلي بعيد واجاب عن الاختلاف في
سهولة المراد فقال قال الشيخ الطبرسي ره بعد ما نقل رواية عمر بن حنظلة في احتجاج الصادق
جاء هذا بسبيل على التقدير الى ان قال واما قوله صلوات الله عليه للسائل ارجئه وقف عنده
حتى تلقى امامك امره بذلك عند تمكنه من الوصول الى الامام ع فاما اذا كان غائبا ولا يتمكن
من الوصول اليه والاصحاب كلهم مجمعون على الخبرين لم يكن هناك رجحان لرواة احدهما على
رواة الاخر بالكثرة والعدالة كان الحكم من باب التخيير وقال شيخنا العلامة المجلسي ره في
في باب علل الاختلاف من البحار بعد نقل كلام الشيخ الطبرسي ره اقول ما ذكره في الجمع بين الخبرين
من حمل الارجاء على ما اذا امكن من الوصول الى الامام والترجيح الى السعة والتخيير على عدمه هو
اظهر الوجوه واوجهها وجمع بينها بعض الافاضل بحمل التخيير على ما ورد في العبادات

عن ابي الحسن ع وفي اخرها اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط وقوله ع في مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب
الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك رواهما الشيخ في التهذيب وغيرة ذلك من الروايات الدالة على الاخذ بالحزم والاحتياط انما يتاتى فيما لم يكن
احد احتماليه التحريم واما فيما لم يرد بين التحريم وحكم اخر فلا احتياط فان لم يتيسر العمل بالاحوط فالتوقف وعدم العمل بشيء منهما ان امكن وذلك انما
في الروايات الدالة على التوقف عند فقد المرجح فان لم يمكن بناء العمل بواحد منهما فالحكم التخيير لانه تم حمل التوقف في الرواية الخاصة على ما
بعد العرض على مذهب العامة وهو مقدم على التخيير على ما في كثير من الروايات من غير نظر وتقديم التوقف على التخيير وكذا عكسه محل تامل وحمل
بعضهم التخيير مخصوصا بالعبادات المحضة والتوقف بغيرها مما ظاهر الروايات يابانه سيما الرواية الخاصة فانها ظاهرة في العبادات
مع الامر بالتوقف فيها واما العمل بالروايات الدالة على العمل بالاحدث في الاحاديث النبوية فريب لما ورد من ان الاحاديث ينسخ بعضها

الارجاء بما انما تعلق بالمعاملات والاحكام ويمكن الجمع بحمل الارجاء على عدم الحكم باحدهما
بخصوصه فلا ينافي جواز العمل بايهما شاء او بحمل الارجاء على الاستحباب والتخيير على الجواز
او بحمل الارجاء على ما يمكن الارجاء فيه بان لا يكون مضطرا الى العمل باحدهما والتخيير على ما اذا لم
يمكن له بد من العمل باحدهما كما يومي اليه خبر سماعة ويظهر من خبر الميثمي كما قيل وجه
جمع اخر بينهما وسيفصل القول في رسالة مفردة ان شاء الله تعالى انتهى وقال في الحواشي
من اشكال تقديم الكتاب واما دفع الاشكال السادس فهو انه قد علم جواز تخصيص الكتاب
باخبار الاحاد قول بعض فحول العلماء واقوى ما استدل به عليه هو اعمال الدليلين لانه
لو عمل بالخاص في مدلوله وخصص العام فقد عمل بهما وادعوا الاجماع ايضا ولا يخفى حال
الاجماع واما ترجيح الاعمال فهو فرع كونه اقوى من الاطراح ولا نسلم كونه اقوى كليا وما
قيل ان دلالة الخاص قطعي والعام ظني ان سلم كليته لا ينفع لعدم استلزام الترجيح بل
التساوي وكذا الحكم بعدم الجواز كليا لكون الكتاب قطعيا والخبر ظنيا مشكل لشيوع
التخصيص وقوة دلالة الخاص على مدلوله وحصر احاطة العلم بالقرآن بهم ع فان قلت قال
العلامة الشهرواني في حاشية المعالم في بحث التخصيص والصواب ان الدليل الذي يصلح
الاعتماد عليه في حجية خبر الواحد يدل على جواز تخصيص الكتاب به فان الدليل عليه عمل
الصحابة والتابعين في موارد مشكوكة وقلما تخلو الواقعة من عموم من عمومات القرآن
او خصوصها فكذلك يحصل العلم بانها بطريق الاستقراء انتهى وقوله يدل على التخصيص كلية
قلت كليته غير مسلم وان سلم ادعائها بل التحقيق في هذا المقام ما افاده شيخنا العلامة
قدس سره في بحث المجمل والمبين وفي اخر تعليقاته على شرح المختصر وتعليقاته قوله لكن
يلوح ههنا شيء اخر وهو انه قد يظهر بالتامل ان الغاء احد الدليلين وابطاله بالكلية
يتوقف على كون الاخر اقوى منه سندا وحجية ولا يجوز طرح ما يدل من الكتاب مثلا بالكلية
بحجة خبر واحد على خلافهما واما الجمع بينهما بالتخصيص والتقييد فلا يتوقف على ان تخصيص

مخصص

بعضا واما في اخبار الائمة ع بالنسبة الى بعض منهم هذه الاعصار فتشكل غاية الاشكال وهو من اقسام الادلة التعارض بين خبر الواحد
والاجماع فان كان قطعيا فتقديمه ظاهر وان كان ظنيا فيحتمل تقديم الخبر لان النسبة الى المعصوم في الخبر اظهر واصرح ويحتمل تقديم الاجماع
المنقول بخبر الواحد لكونه منقولا عن جمع كثير وكونه بمنزلة روايات كثيرة متعددة ويحتمل كونه كتعارض الخبرين الواحدين في الحكم وقد عرفت الثاني عشر بين خبر الواحد
فان كان اصل الاستحسان باثبات خبر الواحد فالظاهر تقديم الخبر والا فيحتمل التامل وحكم القياس على تقديم حجيته وكذا المفاهيم لابد من الحكم
فيما ذكرنا الثالث عشر بين الاجماعين والحكم مع الاختلاف في القطعية والظنية ظاهر ومع التماثل فحكمه ما مر في تعارض الخبرين من اختيار الاحاد
وتوهم كثير من الاصوليين انه لا يمكن تعارض اجماعين قطعيين وهو باطل لان مرادنا بالاجماع هو اتفاق جماعة على حكم علم من حالهم وحالهم
انهم لا يتفقون الا لما بلغهم من امامهم ع فاذا حصل العلم باتفاق مثل الزرارة والفضيل بن يسار وليث المرادي وبريد بن معوية العجلي

عم

٢١٤

تخصيص الكتاب او السنة المتواترة او تقييدهما بالخبر الواحد وكذا تخصيص المنطوق او تقييده
بما اشتهر من المفهوم لكن بشرط زيادة قوة الظن الحاصل بذلك بعد التخريج على الظن الحاصل لشمول
ذلك العام او المطلق لما كان يكون التخريج بعض الافراد النادرة الغير الغالبة واما اذا كان
ظن الشمول اقوى كان يكون التخريج الافراد الشايعة الغالبة فلا يجوز التخصيص والتقييد
الا اذا كان المخصص او المقيد اقوى بحيث منه كالكتاب والسنة المتواترة بالنسبة الى خبر
الواحد وذلك لان مناط الحكم عندهم هو الظن وظاهر ان الظن بشمول العام او المطلق للافراد
الشايعة الغالبة ظن قوي فاذا كان العام او المطلق قطعي السند او المنطوق وكان المقيد او
المخصص ظني السند او المفهوم فالظن بشمول ذلك العام او المطلق لتلك الافراد الشايعة الغالبة
اقوى من الظن الحاصل بذلك المخصص او المقيد بحيث يجب ان يعمل بذلك الظن القوي
لا بهذا الضعيف واذا تساوى الظنان فلا يمكن ترجيح احدهما بحسب النفس بل يجب الجمع او التوقف
انتهى اقول ان الفاضل المدقق في حواشي المعالم جعل التخصيص بمخالفه للكتاب والعمل
بالمخالفة على ان يكون الخبر منافيا له وقد مر كلام في هذه المسئلة فراجعه وقال في الحواشي
من اثبات المسئلة الاصولية بخبر الواحد وليعلم ان هذه المسئلة ليست اتفاقية كما يفهم من
كلام العلامة الشهرواني فان شيخنا العلامة في حال المسئلة والذي في طالب ثراه وجمع وكذا لغير عن من
قال بهذا اعني لزوم العلم في الاصول الفقه من بعض علمائنا قال ره انهم اقول من يكتفي بالظن في الاحكام
وذهب الى ان الدليل المخصوص على كل حكم يجب ان يكون قطعيا واما انه انعقد الاجماع على
وجوب العمل وذلك الدليل فطريق اجمالي على كل ما يدل بالظن فظاهر انه ليس محلا للنزاع
قال شيخنا العلامة في اثناء الحاشية المعنونة بقوله دليل فقد مر ان التبع هو الاجماع في
بحث الاخبار في ما تقدم واما ما ذكره المحشي فيه ان سبيل تسليم وجود الدليل القطعي
الاجمالي على العمل بالظن في الاصول القول بعدم جواز الاكتفاء به واشتراط الدليل القطعي
التفصيلي حينئذ لا يمكن حمل كلام العلماء الاعلام عليه وايضا الاجماع على وجوب العمل
بالظن في الاصول والقول باشتراط الدليل القطعي التفصيلي في كل مسئلة منها لا اتجاه له اصلا

فلذلك وحصول العلم القطعي بدخول قول المعصوم او اشارته او تقريره في هذا الاتفاق ولما كان فتاوى الائمة صلوات الله عليهم كثيرا
ما تؤيد على جهة التقية وبحرفها فلا يبعد في اتفاق جماعة كذلك على امر و اتفاق جماعة اخرى كذلك على خلافه غاية الامر ان يكون مستند
احد الاجماعين واردا على سبيل التقية ولما كان كثير من فتاوى اصحاب الائمة موجودة في زمن المرحوم الشيخ وتلامذته والمحقق
والعلامة الى زمان الشهيد ره يمكن اطلاعهم على الاجماعات المتعارضة كالاخبار المتعارضة لتواتر الكتب بينهما فلا يجوز نسبة الغلط
اليهم بسبب نقلهم الاجماعات المختلفة كما افاده والقول بان اصحاب الائمة لم يكن لهم الفتاوى بل كثيرهم في الروايات فيه
فان في كتب الروايات كثيرا ما يذكر الفتاوى عن زرارة وابن ابي عمير ويونس بن عبد الرحمن وجميل بن دراج وغيرهم كما يظهر من كتاب من لا يحضره
الفقيه وذكر كثيرا من فتاوى يونس والفضل بن شاذان وكيف لنا بحجة هذا الظن نسبة الغلط الكثير الى فحول العلماء كالسيد والشيخ و

اقول التحقيق في هذا المقام مطابقا لما استفدته من شيخنا العلامة الفهامة الشيخ جعفر
قدس سره ان الظن ان لم ينته الى القطع فلا يسمن ولا يغني من جوع فاذا انتهى فهو كاف سواء
كان بخبر واستلزامهما والقول بان الفرق بين الفروع والاصول غير مفصول الا ما قاله رحمه الله
موجود كما افاده شيخنا قدس سره ليس بتمام ثم قال ره بقي الاشكال انه لو وقع التعارض بين
الترجيح ففي صورة كون راوي احدهما اوثق واورع والاخر افقه فقد تقدم في شرح الحديث
الاول كلام العلامة الاردبيلي طاب ثراه في الزهد ولعله الدليل على كل واو لا يبعد ان يرجح
برجحان جنس الافقه لما تقرر من رواية ابرهيم الكرخي وكذا الرواية التي فيها المذكورة في
المحاسن في باب احاديثهم عليهم السلام صعب مستصعب ثم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول انتم
افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف
كلامه كيف شاء ولا يكذب وكذا الرواية المفضل بن عمر عن ابي عبد الله ع خبر تدريه خير
من عشرة ترويه ان لكل حق حقيقة ولكل صواب نورا ثم قال انا والله لا نعد الرجل من شيعتنا
فقيها حتى يلحن له فيعرف اللحن انتهى وغيرهما كما يظهر من التدبر في ذلك الباب ولا يخفى رجحان
رواية من يفهم معاني كلامهم بخصوصياتها مع كونه ثقة على غيره وان كان اوثق فليتأمل
وان وقع التعارض بين الادلة في موافقة الكتاب فلما كان الكتاب العزيز متواتر اللفظ
فهو راجح على الحديث من حيث هو فينبغي ملاحظة مدلولهما فان احتمل النسخ فيجري نسخ الكتاب
بخبر الواحد وان احتمل التخصيص فقد مر تحقيقه فان ثبت فيه العمل وان لم يحتملهما فالراجح
الحديث الموافق للكتاب قال العلامة ره في بحث تراجيح النهاية في علة … لما كان الكتاب
العزيز متواترا لم يقع فيه الترجيح بسبب النقل بل بسبب اللفظ فالمنسوخ كالمنسوخ وحكم
المنسوخ مرتفعا لم يقع بينه وبين الناسخ ترجيح لوجوب العمل بالناسخ فينبغي الترجيح في الادلة
من جهة العموم والخصوص فيقدم الخاص على العام وهو عندنا شاذ شرعا بين الادلة من حيث
المطلق والمقيد فيحمل بالمقيد بحمل المطلق عليه لانه اولى من حمل المقيد الندب واذا

تعارض

المحقق والعلامة وغيرهم من قطعنا بان الكتب التي كانت عندهم ليست موجودة في هذا الزمان بل عندنا من بعض الظن الرابع عشر من الاجماع
والاستصحاب وحكم بعلم ما سبق باوضح تامل الخامس عشر من الاستصحاب والحكم الموقف عدم العمل بشيء منهما ان امكن والا فيعمل بما وافق
الاصل لعدم العلم بان قول … لا يجيد ترجيح الاصل راجح باحد المرجحات المذكورة وعليك باعمال التطرق المرجحات المذكورة في كتب
الاصول فانه يرجع الى احد المرجحات المنصوصة او ما عليه دليل قطعي فهو مقبول والا فعدم الالتفات اليه احوط واولى والعلم عند الله وكلامه
في الهمام شعلى الله وهو حسبي ونعم الوكيل وصلى الله على محمد واهل بيته الطيبين الطاهرين هذا آخر ما اختصرناه من المطالب الاصولية
المبرهنة بالنصوص والادلة القطعية وانا العبد المذنب عبد الله بن حاجي محمد التبري الخراساني وقد وقع الفراغ منه
يوم الاثنين ثاني عشر اول الربيعين في تاريخ سنة ثمان وخمسين والف هجرية والحمد لله اولا واخرا ٥٥٥

تعارض الكتاب والخبر الواحد فان كان الكتاب معلوم المتن كما هو معلوم النقل يتعين العمل
لانه معلوم وخبر الواحد مظنون فلا اعتبار بمعارضته فان كان مظنون الدلالة كالعام مع الخبر الواحد
الخاص كان الجمع بينهما اولى بان يخص العموم وقد سبق انتهى اقول لما سبق التحقيق من الاشارة
بحجيته ومالا اليه العلامة فلا يخفى عليك التامل في عموم قوله وان كان مظنون الدلالة
وان وقع التعارض بين الاوثق والمشهور فينبغي ملاحظة قوة مدلولهما فلو بلغ الشهرة الى حد
كما سبق في كلام المحقق الاردبيلي في شرح الحديث الاول فالامر واضح والا فلا بد من ملاحظة
ترجيح الاقوى ثم التوقف او التخيير ولو وقع التعارض بين الاوثق ومخالفة العامة فكذلك
ينبغي الملاحظة وترجيح الاقوى وقس عليه الى حال الافقه مع غيره وكذا موافقة الكتاب
السنة مع غيرهما وكذا جميع مرجحات التعارض لانه ان كان المناط الظن والاطمئنان ينبغي
ملاحظة الاقوى لما سبق وان كان المناط تعبد وحجج الامر فكذلك ينبغي ملاحظة القوة ايضا
للاحتياط وصون وجوه الترجيح المنصوصة مع كونه طبقا للاخبار الكثيرة كما تبين وكل
وقد ثبت بما تبين ما احال العقول عليه الاحتياط العظيمة بالتامل الصادق في خصوص الوارد
ثم الترجيح والاحتياط في جميع الامور مهما امكن والتوكل على الله تعالى في الدين والالحاح والتضرع
الى الله والمجاهدات والتوسل الى المعصومين صلوات الله عليهم ارشدنا الله واياكم بلطفه
وكرمه انتهى كلامه ونحن نقول الله اعلم لو طرئت في هذه الرسالة مسئلة وافية من ادلة معتدة …
الحاصل من الاحاديث وكان الظهر عند الامام فاحببنا ايرادها في الخاتمة رجاء ان يعفو
تبارك وتعالى عنها الاف وهفوات وزلات وبعض ما نقله وان تقدم في هذا الكتاب
ولكن اذكره للاحتجاج الناظر الى الترجيح في دعوى الصدوق ره في التوحيد بسند عن القسم
قال ما حجب الله علمه على العباد فهو موضوع عنهم ورواه الكليني ره ايضا وروي ايضا عن
انه قال ان ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم …
حديث انه قال كل شيء امر الناس به فهم يسعون له وكل شيء لا يسعون له فهو موضوع

عنهم او قال الفجور الموبقين سمعت كلا اى جمعت معناه وهذا الفعل يتعدى بنفسه و
بالحرف كما صرح به غير ايضا ومنها ايضا عنه ع فى قول الله عز وجل وما كان الله ليضل قوما بعد
اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه ومنها ايضا عنه ع فى
جملة حديث انه قال لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها وروى فى الفقيه الحديث المشهور عن النبى ص
انه قال وضع عن امتى تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون وروى الشيخ فى كتاب التهذيب
سنده ع انه قال فى جملة حديث اى رجل ركب امرا بجهالة فلا شىء عليه وغيره فى باب فضل
التجارة عن الحلبى عن ابى عبد الله ع قال اتى رجل الى ابى عبد الله ع انى ورثت مالا وقد علمت
ان صاحبه الذى ورثته منه قد كان يربى الى ان قال ع فمن جاهل وسع الله لجهله حتى يعرف
فاذا عرف تحريمه حرم عليه الحديث وغيره فى باب من يحرم نكاحهن عن عبد الرحمن بن الحجاج عن
ابى عبد الله ع قال سالته عن الرجل يتزوج المراة فى عدتها بجهالة اهى ممن لا تحل له ابدا فقال
لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضى عدتها وقد يعذر الناس فى الجهالة بما هو اعظم من
ذلك الحديث وقد نقلنا المقصود منه وغيره فى باب الحد فى السكر ان امير المؤمنين ع قال فى من
شرب الخمر انطلقوا به ومروا به على مجالس المهاجرين والانصار من كان تلا عليه آية التحريم فليشهد
عليه ففعلوا ذلك فلم يشهد عليه احد بانه قرا عليه آية التحريم فخلى عنه وقال له ان شربت
بعدها اقمنا عليك الحد وغيره فى باب الحد فى السرقة عنه ع فى غلام سرق فقال ان
كان ممن يعلم ان فيها قطعا وان لم يعلم ان عليه القطع فخل سبيله وغير ذلك فى ابواب
على الاختلاف عن ابى ابرهيم ع فى جملة حديث طويل انه قال فى قوله تعالى للنبى ص فلله
الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين يبلغ الحجة البالغة الجاهل فيعلمه بجهله كما يعلمه
العالم بعلمه لان الله عدل لا يجور يحتج على خلقه بما لا يعلمون يدعوهم الى ما يعرفون لا الى ما
يجهلون وينكرون وفى اوائل دعاء السحر من الصحيفة الكاملة وبجهل ولا تبعه جوده
هذه جملة من الاخبار الدالة على هذا المطلب بلا فاصلة وبعضها بالخاص ولكن ملاحظة الجميع مع

النظر

الفصل كما هو لا اثبات حكم الى ان قال فان قلت بناء ما ذكرت قوله تعالى فى آية سورة النساء
انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فاولئك يتوب الله عليهم
وكان الله عليما حكيما وما نقله ثقة الاسلام فى اول كتاب التوبة من الكافى فى باب التوبة عن على بن
ابرهيم عن هرون بن مسلم عن مسعدة بن زياد وفى التهذيب فى الطاهر وان حكم بكونه موثقا عن
البهائى ره فى الحبل المتين ورواه الفقيه فى باب علل الاغسال المسنونة ونقله الشيخ ره فى باب
الاغسال من التهذيب بسنده الى الصادق ع ونقل الراوى من الكبار رجلا اتى ابا عبد الله ع انه جاء
اليه فقال انى ادخل كنيفا لى ولى جيران وعندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما اطلت الجلوس
استماعا منى لهن فقال ع لا تفعل فقال والله ما آتيهن انما هو سماع اسمعه باذنى
فقال الصادق ع لله انت اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه
مسئولا فقال الرجل كانى لا اسمع بهذه الآية من كتاب الله عز وجل من عربى ولا عجمى لا جرم انى
تركتها وانا استغفر الله فقال له الصادق ع قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما
على امر عظيم ما كان اسوأ حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسئله التوبة من كل ما يكره فانه
لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا وفى شرح الفقيه ثانيا انه وفى التهذيب
وعلى نسخة الاصل ما نقله التهذيب هذا الكلام ويمكن ان يكون لفظا استئناف الكلام الثانى
وعلى نسخة عوض انت بدعوة حسن ويكون ما شئت بالتوبة وعلى نسخة الكافى ادعاء كاف
المشهور فى قولهم لله ابوك يريدون ان يكون لله وعلى نفسه الرضا تعالى ويتكلم بهذا الكلام
وفى كل من النسخ هنا الان لا يلائم المقام ذكرها ومن ذكر بعضها ففهم الباقى بالتامل فيه
ولا يخفى على ان فى شرح باب اول اعلام انه الضمير يعود فى مقام التعجب والطاهر انه يجهد
محمد بن ابى نا نقلت هكذا على سبيل التعجب وما رواه المشايخ الثلثة فى باب
من الكافى وفى الفقيه والخصال اربعين من الخصال وباب من لبه الحكم عن
اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد وفى الفقيه مرسلا وفى الخصال عن محمد بن موسى بن المتوكل

عن علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن محمد بن ابي عمير رفعه
الى ابي عبد الله ع قال القضاة اربعة ثلثة في النار وواحد في الجنة رجل قضى بجور وهو
يعلم فهو في النار ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو
في النار ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة وفي بعض النسخ الخلاف في اللفظ فقط
واما المال فهو الكل واحد ظاهر انكشف اما الاخير فينبغي نقل بعضها حتى تنكشف حقيقة الحال له
تدبر اختلف في معنى قوله بجهالة على وجوه احدها ان كل معصية يفعلها العبد جهالة وان
كانت على سبيل العمد لانه يدعو اليها الجهل ويزينها عن ابن عباس وعطاء ومجاهد وقتادة
وهو المروي عن ابي عبد الله ع فانه قال كل ذنب عمله العبد وان كان عالما فهو جاهل حين
خاطر بنفسه في معصية ربه فقد حكى الله سبحانه قال يوسف لاخوته هل علمتم ما فعلتم
بيوسف واخيه اذ انتم جاهلون فنسبهم الى الجهل لمخاطرتهم بانفسهم بمعصية الله وثانيها
معنى قوله بجهالة انهم لا يعلمون كنه ما فيه من العقوبة كما يعلم الشيء ضرورة عن الفراء
وثالثها ان معناها انهم يجهلونها انها ذنوب ومعاص فيفعلونها اما بتأويل يخطئون فيه
واما ان يفرطوا في الاستدلال على قبحها عن الجبائي وضعف الرماني هذا القول لانه بخلاف
ما اجمع عليه المفسرون لانه يوجب ان لا يكون لمن علم انها ذنوب توبة لان قوله انما التوبة يفيد
انها لهؤلاء دون غيرهم وقال ابو العالية وقتادة اجمع الصحابة على ان كل ذنب يصيبه الانسان
فبجهالة وقال الزجاج انما قال بجهالة لانهم في اختيارهم اللذة الفانية على اللذة الباقية
جهال فهو جهل في الاختيار وقال المحققين ... بها انها فانه ارتكاب الذنب سفه وجهالة
ولذلك قيل من عصى الله فهو جاهل حتى ينزع عن جهله انتهى فاذا عرفت هذا فنقول ظاهر
انها لا تنافي المطلوب واما الرواية الاولى فمع ضعف سندها يحتمل كما اشار اليه بعض الاعلام
لا تنافي بعض الاخبار الاولى الدالة على قبوله والاشهر من جهة السند وفي المتن ايضا كلام لانه ع
لعله اشار الى الرجعة الكبرى كلام الراوي يعني يؤمن الى ... وقوله ان لم يكن ... علم

السلام

السلام بل يحتمل ان يكون الرجعة النفسية واخبار بكثرة غفلته وتقصيره وايضا عدم العلم من
جهة الاخير لا يستلزم عدمه مطلقا واما الرواية الثانية المرسلة على تقدير العمل بها تكون مخصصة
بالاولى ايضا على تقدير التسليم فلا ينافي عموم الروايات الاولى في عدمه مدلولها وكذا الثالثة
عدم سعد ويشبه الجاهل في مادة مخصوصة ولعله يريد المحقق ابي بكر الحضرمي عن حبيب قال
صليت باصحابي المغرب فلما ان صليت ركعتين سلمت فقال بعضهم انما صليت ركعتين فاعدت
فاخبرت ابا عبد الله ع فقال لعلك اعدت فقلت نعم فضحك ثم قال انما كان يجزيك ان تقوم وتركع
ركعة ان رسول الله قضى الحديث وصحيحة الحرث بن المغيرة النصري الثقة قال قلت لابي عبد الله ع
انا صلينا المغرب فسهى الامام فسلم في ركعتين فاعدنا الصلوة فقال ولم اعدتم اليس قد انصرف
رسول الله ص في ركعتين فاتم بركعتين الا اتممتم وصحيحة علي بن النعمان الرازي الثقة قال كنت مع
اصحاب لي في سفر وانا امامهم فصليت بهم المغرب فسلمت في الركعتين الاولتين فقال اصحابي انما صليت
بنا ركعتين فكلمتهم وكلموني فقالوا اما نحن فنعيد فقلت ولكني لا اعيد واتم بركعة فاتممت
بركعة ثم سرنا فاتيت ابا عبد الله ع فذكرت له الذي كان من امرنا فقال لي كنت انت اصوب منهم فعلا
انما يعيد من لا يدري ما صلى هذا آخر ما اوردناه والحمد لله اولا وآخرا والصلوة على رسول الله
صلى الله عليه وآله الطيبين من آله المعصومين نظر الى هذا التعليق ابن علي
هذا الضعيف المعترف بالقصور باصلاح الفاسد و
ترويج الكاسد نفعنا الله تعالى به كما نفع باصله و
غفر لنا ولوالدينا ولمن علمنا ولمن تعلم
منا ولجميع المؤمنين والمؤمنات
انه غفور
رحيم

كتبه الفقير الحقير المحتاج الى رحمة الباري ابن محمد سعيد عبد الله الخوانساري في شهر ... سنة ١٢٣٣

1.

- Ali Ashraf